



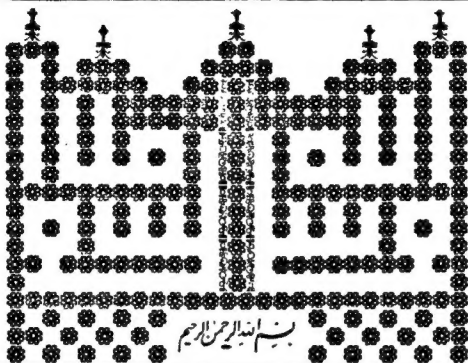
شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة للدقي سعد الدين  
التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام  
قدوة علماء الاسلام نجم الدين  
عمر النسفي نفع الله  
بعلومهما  
آمين

---

﴿ مذيلاً بحاشية العلامة الحياي ومهمناً  
بشرح العلامة الصام على الشرح للذكور ﴾

---

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية  
لاصحابها عيسى الباني الجلبى وشركاه  
بجوار للشهد الحسيني بمصر



أفضل الرسل الكرام \*  
صاحب معجزة باقية على  
صفحة الأيام \* هي أفضل  
كتاب وأفضل خطاب  
وأفصح كلام \* محمد النبي  
الذي عليه التحية والسلام \*  
صلى الله تعالى عليه وعلى آله  
الطاه \* خير آل آل اليوم  
أحكام الشرائع والأحكام \*  
وعلى محبة الذين همهم  
الدين على أبلغ نظام \*  
وحفظوا قواعد العقائد  
عن الانحلال \* (وبعد)  
فيقول المبدل توسل الى الله  
للين \* القوي اللين \*  
ابراهيم بن محمد بن عربشاه  
الاسفراييني عصام الدين \*  
هذه فوائد بل موائد \*  
قربت بهما من أراد أن  
يطالع شرح العقائد \*  
ويجمع زوائد عوائد \*  
ثم الزوائد \* وهي التي  
تعود الى تدقيق النظر  
وتحديد البصيرنم القائد \*  
ولشوارذ أكار الفكر حيفا  
العائد \* جمع صراح  
العقليات \* المطابقة لصراح  
التقليدات \* فيها رائد لمن  
اعتاد الارتداد عن الحيات  
والوهيمات \* وجعل شيخ  
الاسلام للاصول والعقائد  
عقسه الوافي بالاتصال  
بالمبدأ القياض \* وذهنه  
الماضي عن كثر الاممال  
بالاعتمال والارتياض \*

أما بعد الحمد لمستأمله \* والصلاة على سيد رسله \* وآله وحبه موضحى سبله \* فدونك  
أيها الساري هذا التبراس \* كتاب فيه نور وهدي للناس \* يرشدك الى المسكن الخفية \*  
من شرح العقائد النفسية \* أملهته أوان الدعاء \* والاستراحة عن فتور اللطافة  
سالكه جادة الإيجاز \* من غير تسمية والغاز \* وحين ماحت حول لجينه \* ورمت  
تزيين شينه وسينه \* الحفنة الى خزنة من لاملل في اللل \* وله اللل الأعلى \* صاحب  
الاعظم \* وال دستور العظم \* بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فم حقيق \* ونستقبله وجوه الآمال  
من كل بلد حقيق \* باهت تيجان الوزارة بهامته \* وحلل الامارة بقامته \* ولي الأيدي والنعم \*  
ومر في أهل الفضل والحكم \* أخذ أيدي العلماء والعلوم \* ورائع أروية الشرع الرسوم \* حائز  
المآثر والمفاخر \* وحوى الرياض الاول والاخر \* أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع  
الانسان \* وآخر معارج ذهنه اوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان  
لوم يدل الوهم صيت جلاله \* ما خيل طيف خيال ساهي حاله  
ناظورة الديوان أصف عصره \* وهو العزيز القرد في اقباله  
محمود أهل الفضل طرا كاسمه \* وكفى به برهان حسن خصاله  
بكماله في الأوج بدر كامل \* بحسر محيط زاخر بنواله  
في ككل علم عالم متبحر \* في فن حلم عالم بحياه  
سبحان عي في فصاحة لفظه \* معن بليغ البخل في افضاله  
المائب الافكار في تديره \* الثاقب الآراء في أقواله  
لناس يبدل ليس بمك لفظه \* فكأنما أنفاسه من ماله  
يتزاحم الأتوار في وجناته \* فكأنه متبرقع بفضاله  
وهو الذي عم افضله وفشا \* الوزير الكبير محمود باشا \* أوضح الله غرة العزة بفضائه \*  
ورفع علم العالم باعلامه \* ولا زال موريد افضاله ماء مدين للمآرب \* يوجد عليه أمة من الناس

فأياك وهذه الثلاثة الشريفة كل وضوحا فليكرم \* لو لم خصنا بغيرك عن قلبى الأوطى ولم يلب على بغيرك شوق صانع أسرار الشهور  
 نظام \* ولم يتخسر وعلمك لعلك \* وفيه لك جامع فضلك \* ولم تكن من خلاء الاثم \* فان الكلام هناك دجيت أخرى \* بل هو أخرى  
 بأن يتواشده سبحانه الذى أسرى \* اللهم كما أعتت أدم \* وكما است أقم \* فاعلنا لا الظاهر \* وليس حماما يستدلى بالظاهر \*  
 انصرنا يا ناصر وأعطنا أو فر من كل وافر \* كما ذكرنا فى الدنيا ما فرأى أخرنا عنها ككافرا \* قال الشارح \* (بسم اقرار من الرحيم)  
 متبركا كما يركانه ثم قال (الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سورة وعمل بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء  
 فى رواية كل أمرضى بال لا يدا فيه يسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى قليل البركة وفى أخرى كل أمرضى بال لا يدا فيه بالحمد لله فهو أقطع  
 وعملنا شاع بين أئمة ذوى قدر فى غاية الارتقاء وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتناقى الابتداء بين أمرين فندفعه بأن لتناقى  
 بين الابتداء بين الحقيقة بين دون الإضافيين كما أنها نحن فيه اذ ابتداء الامر للتركيب فيها إنما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء  
 بالإضافة إلى التركيب فيه ثابت لها لا بما اشتهر أن الابتداء بالبسملة حقيقى وبالجملة اضافى لأنه غير مطابق الواقع وتقديم البسملة لتقدمه  
 فى الكتاب. وقد يقول الحديث يجعل الباء للاستعانة أو للاباء والاستعانة فى الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين  
 وملازمة الابتداء بهما يجوز أن تتحقق فى الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزءا أول والآخر خارجا عنها مذكور قبلها بالأصل وفى الأمور  
 الفعلية بأن يقرن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بالأصل (٣) ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة بتانى

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله التوحد بجلال ذاته وكال صفاته \* التقدس فى نوت  
 الجبروت  
 يسقون منه الطالب \* فان رفته الى سبائك القبول \* فقد سعد كوكب الأمل فى برج شرف  
 الحصول \* واللهولى الاغاة وكفى به وكلا \* قال الشارح التحريم \* عامله الله بلفظه الخطير \* بد  
 ما يمتن بالبسملة (الحمد لله) أقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل  
 بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال الحديث الابتداء . وما يتوهم من تناقضهما فمدفوع اما  
 بحمل الابتداء على العرفى للبدء أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو  
 المشهور. ولك أن تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولشأن أن الاستعانة بشئ لتناقى الاستعانة  
 بشئ آخر أو للاباء ولا يخفى أن للاباء نعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكور قبل  
 الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن  
 للابتداء أن التلبس بهما (قوله للتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة التوحد يقال توحد  
 برأى أى نفر واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات أو الذات

الاعمال بما يحتمله فمن جعلها جزءا من جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للاباء أولا فلا يجعلها خارجا  
 أو أحدهما جزءا (قال الشارح للتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى تى واحد ذكره القاموس وتوحد بال بوبية وتوحد فلان برأى باستقل  
 به ذكره الأساس وتوحد الله تعالى بعصته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره. والظاهر أن التركيب من قبيل التانى  
 والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه. والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه. فتوجه بجلال الذات اختصاص جلال  
 الذات بهيولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول يجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للاباء ومن التالى الى التوحد لا لاشياء مخلقة تعالى بسبب  
 جلال ذاته وكال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق فغيره دعى من قال العباد خالقون لأفعالهم. ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال  
 ذاته ليس لمن غير فلا تساعده العبارة \* ففان قلت كى أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره قلت لراد التوحد بنوع صفته. وقد يجاب  
 بأن للراد التوحد بالصفات النهائية فى الكمال معنى أنها ليست لتبريد وازافة الصفة اليه تعالى بد ربه بالتوحد لانه فى الواقع له تعالى كما يقال  
 علامة الرجل لحية. يقال فى وصفه بالتوحد بذاته الجلية ليردعى للتميزه حيث حكموا بأن الاشياء والواجب متشارك فى الماهية متميزة  
 بالحوال والوصاف وهذا انما يصح لو أن بالذات الماهية وأما لو أن يما يقابل الصفة فلا راد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين  
 الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المأمور متوحد بجلال الذات وكال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى فيه  
 تحريم برأى الشخص الحمد به (قال الشارح للتقدس) أى للظاهر يقال تقديس أى تطهير (فى نوت الجبروت) أى فى وصف الكبرياء ووصاف  
 بجلال الكبر وهو الرغبة فى الشرف والعلامة

(عن شوائب النقص وسماه) أي علامته ومقابلها الثبوت وشوائب النقص وسماه تفيد التعميم أي كل فتهل برى عن شائبة نقص وسماه فلا يرد أن التقديس عن الشوائب لا يستلزم التزهد مطلقاً فالأولى ترك صيغة الجمع. وأما حسن هاتين الفقرتين فقد قرأنا في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النفي على طبق كلة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الأمور وكذا التقديس في ثبوت الجبر وتعن شوائب النقص وسماه يتضمن نفى النقص وعلاماته في ثبوت الجبروت وإثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره من الرحمة لأن ما ينزل عليه يعود إلى غيره لأنه رحمة للعالمين (وقوله للؤيد) أما على صيغة اسم الفاعل كما هو المشهور رأى المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة فاعل الفعل أي الناصر دعواً أو ما جعل الحجج مؤدات مبالغة في وضوح نبوته إلى حد لا يحتاج معه إلى إثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤدات لها. ولما كان في جعل الحجج مؤدات إمامهم ضعفاً دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة أن الحجج هي العجزة والبنات الأنبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد. وإضافة الساطع إلى الحجج إمام من إضافة البعض إلى الكل والأصالة في الوصف والظاهر ساطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره إلى عدم عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع إليه تعالى. قيل ورجع إلى الله تعالى لأفاد أن آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء. وفيه بحث (قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلة على رداعلى الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلاً في ذلك أثر. والأول جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمل المقام فذكر أصحابه تخصيص (٤) بعد التعميم فان الأصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلين فيه

(قوله هداة طريق الحق وحماته) أما وصف للآل والأصحاب الأول والأول والثاني للثاني \* ووصف الأصحاب بالمهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي أما بعد بدليل الفاء. وأما هذه مجرد التأكيد فانها تكون مجرد التأكيد كما تكون

عن شوائب النقص وسماه \* والصلاة على نبيه محمد وآله بساطع حججه وواضح بيناته \* وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته \* وبعد \* فان معنى علم الشرائع والأحكام \* وأساس قواعد عقائد الإسلام \*

الجليلة على نهج حصول الصورة. ويحتمل أن تكون للباسه فينبغيه التفضل بالأميرورة بدون صنع كقولهم تجبر الطين أي صار حجراً بالأعمل ومدخل من الثبر ومنه التكون والتولد وأما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كإقبال في التكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكمال مع ملازمة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الأولى كون الضمير قد تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء. ويجوز أن يكون لحمد فاسطع حججه من قبيل أخلاق ثيابه (قوله وبسفان) هذه الفاء أما على توهماً أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على أنه لا منع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة الفتاح في أواخر فن البيان (قوله وأساس قواعد عقائد الإسلام) القواعد جمع قاعدة

لأننا كيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة إلى تكلف التحمل لتقدير التفصيل والأجمال \* وقيل الفاء وهي توهماً أما وكل من تقدير أما وتوهمه وإن صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لأن الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً ومقابلها منصوب أو مفسر به فتأمل \* فالتوجيه الوجهه لفاء أنه لأجراء الظرف مجرى الشرط كاذ كرسيه فيز بدعني لقبته فآ كرمه وجعل الرضى قوله تعالى «وإنهم يتهدوا به فيسقولون» منه ولا إشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لأن هذه الجملة أيضاً تحتمل الانشاء بأن يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أولان الكلام من على عطف الصفة على القصة. ومنهم من قال الواو عوض عن أما وليست بمبالغة (قوله فان معنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الإسلام) أقول معنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الإسلام ليس الالفاظ الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو اللوضوع والبيد في تلك المسائل التي عنت بقوله قواعد عقائد الإسلام فضمم مع البنى أساس قواعد عقائد الإسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات فجر يا على كون الكلام عبارة عن المسائل والبيد والوضوع لأنه أنسب بمقام الترغيب إلى العلم \* وجه آخر هو أن المراد بعلم الشرائع والأحكام معرفة الشرائع والأحكام الجزئية التي تحدثت أنا فانا لواحد واحد من السكتين وبقائد الإسلام المقائد القائمة بأحاديث أهل الإسلام وإضافة القواعد إليها يائية لانها مبادئ الأعمال إذ لا يصح بدونها \* ولا شك أن معنى المعرفة للذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام إذ المقائد أمتاضح بالعرض عليها والارتان بهلوا الأحكام الجزئية إنما ثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول. قال في شرح للواقف الأحكام للأخوة من الشرع فقبل أن أحدها ما يقمده نفس الاعتقاد كقولنا الله سبحانه وبصر وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها. والثاني ما يقمده

بالعلم وهذه تسمى عملية وفريضة أو حكمًا مألوفًا يترددون علم العقائد. وقيل الراد بقوله اصطفاؤه الاسلام والكتاب والسنن الثلاثة. ويجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها أو يتوقف ثبوتها على السائل الكلامية ولا دور لان الكلام يعني الكتاب والسنن ثبوتًا ولها منبته اعتمادًا وجميعه عليه ان كونه معنى علم الشرع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه معنى الكتاب والسنن فالنقطة الثانية تكرر الاول \* ويحجب عنه بأنه ترقى في الملح فان كونه معنى الكتاب والسنن واضح من الثانية دون الاولى لان من اوزم مفهومها وليس مقصودا من سياق القطف فيها كافي الثانية \* والاوجه ان يقال تستفاد من الاولى أنه معنى العلم ومن الثانية أنه معنى الاعتقاد وان كان جهة كونه معنى الامر من واحدة فإن الثانية من الأولى \* وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام منبته لان مباحث النظر والدليل جز منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل الشافعية المعتزلة لا لغيره التوحيد فهو الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبه على ارادة المعنى الاضافي قال (الوسوم بالكلام) لتلخص صرف العبارة الى المعنى العلمي فتغوت هذه الدقيقة اذ تخصص الوسوم بالكلام يفيد العلم بقصد علم التوحيد والصفات الوسوم وهذا أحسن مما قيل أنه من على ان الوسوم الثاني أشهر على أن فيه أنه يوم ان الوسوم الاول أشهر حتى يحتاج فيه الى التنصيص بالوسوم (قوله النجى) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات توفيه قسما من الحكمة النافية للصفات وبكلام نفاة الصفة (وغياب الشكوك) شدا تظلماتها ولا شك أن ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقصد من اضافة التنبه الى الشك واطافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور (٥) والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعا

هو علم التوحيد والصفات الوسوم بالكلام \* النجى عن غيابه الشكوك وظلمات الاوهام \* وان المختصر للسبب بالعقائد الاملاام للمهام \* قدوة علماء الاسلام نجم الله والدين عمر النسخ \* أعلاقه درجته في دار السلام \* يشتمل من هذا الفن على غرر القرائد \* ودرر القوائد

وهي الأساس وأساس العقائد الاسلاية هو الكتاب والسنن لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على السائل الكلامية في هذه القرينة ترقى في الملح لشمول الاولى للكتاب والسنن بخلاف الثانية. ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جز منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقي نسبة الوسوم الى الكلام لكونه أشهر. وقوله النجى عن غيابه الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده. والغيب ما اشتد سواده فارجح ان الشك على الوهم أضاف التنبه اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الله والدين) هما متحذان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها قطاع دين ومن حيث انها على وتكتب مله . والاملال هو بمعنى الاملاء . وقيل من حيث انها يجتمع عليها مله (قوله في دار السلام) أى اللجنة سميت بها سلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة اللجنة تقول

للفتح ومختصرا ان الحاجب بالنسبة الى التنبه بل لانه اختصر فيه السائل للدلالة المفصلة فيها اختلاف الخالفين عن الأدلة والاختلاف واقتصر على ارادها ولك أن تجعله من قبيل سبحانه الذى عظم جسم القليل وصغر جسم البعوض. ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسطة فانها بمنزلة من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاحتساب عن النواصير (وقوله قدوة) معنى المقتدى به. واطافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول واطافة الجزء الى الكل كالاختصاص على أهله. واطافة التنبه الى الله والدين اما اضافة النجم المقرء فيه تشبيه الله والدين بالسما في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستقى منه فقيه مدحه بأنه بضعى الله والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين يمسك به على سلوكه \* والله والدين متحذان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الله من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما لدين من حيث انه يكتب \* والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شمار العلماء والا طاعة شمار الأتقياء فى اضافة النجم الى الصبارين تلوح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به \* ودار السلام اللجنة سميت بها سلامة أهلها من الأمراض والأفراض ولأنهم مخاطبون فيها بنجى هي سلام عليكم طيب \* ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفا وتكراما لما قاله السلام المضاف الى العلم من أسما تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كإبري الرحلى في داره يرى المؤمنون بهم فيها والآخر من تحف التقدير (قوله من هذا الفن) بيان لقرر القرائد ودرر القوائد مقدم عليها رعاية المسحح وفيه تقديم الحال على ذى الحال الجورور وكأمر مرجع منه من هذا الفن) الكون في توشاهد والقرى جمع غرة وهي في الاصل بياض في جهة القوس فوق الدرهم اشتهرت في كل شرف واضح. والقرارد جمع غرة

وهي الدرلة الكبيرة التي تسميت فريد لا تفردها في الصنف أو طرف الصيرفي على ما قيل أو لا تفردها في بلد أو أقليم أو لا تفردها في الملك  
 كذلك على ما نقل عليه دليل. والبرج مرة. والقواعد جمع قاعدة وهي ما اكتسبت من علم أو مال. وجعل للقواعد العلمية فوائد يسهل  
 الاعتبارين يسهل جهلها دورا وفرايد. وقد جعل الفن يحري استخراج منه الدرر في ضمن جعلها في مختصر حذرر أو فرايد (قوله في ضمن فصول)  
 يعني في ضمن عبارات أخذ من فصل الخطاب سماها فصولا لئلا تنفصل بين الحق والباطل أو لأنها تفيد ما فيها من فائدة على غير ما تميزه  
 غير ملتزمة بعلى الوجوهين اللذين ذكرنا في توجيه فصل الخطاب. والأول هناك الراجح للخطاب. ليكون قوله وأثناء نصوص إعادة  
 وقوله هي الدين قواعد فصول لقول وصف مدلولاتها والضمير للدرر فالجمله حاله لكنها خالية عن الواو ولا ينبغي على ذلك إضافة  
 الجواهر إلى الدين فإنه لا حاجة لكل عرض جوهري. والفصول جمع فصول الخاتم وهو مثل وجعل الجوهري الكسر لحنا. وطعنه القاموس  
 بأنه وهم طعن (والتهذيب) التنقيح والإصلاح. وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين الصناعات) وهي مشكلات لا تهدي لوجه حلها من دأعاض  
 عجز الطيب عن معالجته يكون على وجوهين بأن يؤتى بحلها أو تشييداً كأنها أو توضيح بنائها (قوله مع توجيه الكلام في تنقيح) يحتتمل  
 وجوهين أحدهما توجيه منقح أمط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي تنقيحه بحيث صار موجهاً وكذا قوله (وتنبية على  
 الرام في توضيح) يحتتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح واردة التنبيه على الراد في ضمن التوضيح يعني بأن توضيح لا يشيد بأن يكون  
 توضيح الواضح بل بتوضيح لولم يكن (٦) لبق الرام خفياً غير لا تخ. وغلب الشيء بالكسر عاقبة. والكشع الجنب وطى الكشع

عن الشيء كناية عن  
 الاعراض عنه والظاهر أنه  
 أراد بالامال ما هو لازم  
 الاطالة والأرجح أن يحمل  
 على امال يلزم منه الإيجاز  
 المحل حيث لا يسهل للمنى  
 والتجاذب التجاوز. والاقتصاد  
 ما بين الإفراط والتفريط.  
 والاطناب يقابل الإيجاز.  
 والاخلال يقابل الاطالة  
 فكانت وضع الاخلال مقام  
 الإيجاز رعاية للسجع ففاته  
 رعاية جانب المعنى لرعاية  
 جانب اللفظ. والاطناب بدل

• في ضمن فصول • هي الدين قواعد وأصول • وأثناء نصوص • هي الدين جواهر وفصول  
 مع غاية من التنقيح والتهذيب • ونهاية من حسن التنظيم والترتيب • خالوات أن أشرحه شرحا  
 يفصل محملاته • وبين مضلته • وينشر مطوياته • ويظهر مكنوناته • مع توجيه الكلام في  
 تنقيح • وتنبيه على الرام في توضيح • وتحقيق المسائل غيب تقرير • وتدقيق الدلائل اثر  
 تحرير • وتفسير للقاصد بعد تمهيد • وتكثير للقواعد مع تحرير • طويا كشع المقال • عن  
 الاطالة والامال • ومتجافيا عن طرق الاقتصاد الاطناب والاخلال • وانه الهادي إلى سبيل  
 الرشاد • والمسئول لتبيل الصمة والساد • وهو حسي ونعم الوكيل

لأهلها سلام على كميتم قد خلوها خالدين ولان السلام اسم من أسماء تعالى فأضف إليه تنسيفا.  
 ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالإضافة ظاهر (قوله طويا  
 كشع المقال) الكشع الجنب. وطى الكشع كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر  
 مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد للتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما  
 ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدا محذوف (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح  
 في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تنطف على الأولى الاخبارية وكذا

من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه • وقيل ملاحظة العطف  
 سابقة على الإبدال فالجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا لأنهما أعرابا يحمل الطرفين تعددهما  
 في حكم متبوعين والوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما مع أن المجموع مستحق لأعراب واحد لان كل منهما قابل للأعراب  
 ففي اعراب أحدهما دون الآخر رجح بالمرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابا مع أن  
 المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الانتهاء والمراد نبيل الصمة نيل الصمة عن الخطأ كما هو الاطلاق بمقام التصنيف. ويحتمل أن  
 يراد نيل الصمة في الدين يعني ليس اعتادنا على الكلام بل على الله تعالى (والساد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو  
 حسي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح أن فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على  
 حسي بتأويله يحسني وهو خبر أو على جملة وهو حسي ورده السيد السند بوجوه • أما أولا فإنه عطف على حسي بلا تأويله بجملة  
 حتى يكون خبرا إذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد بالسكس • وأما ثانياً فإنه يجوز عطف الانشاء على الخبر  
 في ما له محل من الاعراب بدل عليه قوله تعالى وقالوا حسنا الله ونعم الوكيل قطعا إذ ليست الواو من المحكي ادلاجال للعطف في المحكي  
 بل هي للحاكي • وأما ثانياً فإنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسي لانه حيث جئت جملة خبر يقتضي  
 خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لابتداء الا بهذا التأويل كما هو للشهور على  
 للاحق • واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفًا على حسينا أو على حسينا الله يتقضي



وهو نم الوكيل فكيف يجوز بأنه ليس العطف من المحسوس ويمكن دفعه بأنه ليس التعرض أن يدفع عن نفسه المحسوس في الآية الأولى  
لأنه لا اعترف به إلا يمكن لا اعتراضه وهو يمكن أن يزاد في الوجود أن نم الوكيل عطف على حسب تقديره مقول في حق نم الوكيل  
أذ العطف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في فعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب عطفه على الخبر أيضا \* وعلمنا بأن عطفه على  
جملة وهو حسب وهو لانشاء التوكيل وينقل الكلام حيثما نال عطفه على قوله والله الذي إلى سبيل الرشاد ويحتاج إلى جعلنا صاحب  
وبعد ينتقل الكلام إلى عطفه على قوله فحاولت وجهه لانشاء مدح لشرحه بعد جدا (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) لا ينبغي أنه  
ينبغي أن يراد بالحكم هنا ماسيا أخذ في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن الراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر إلى آخر إيجابا وأسلوبا  
وحمله على الحكم اللطفي المسمى بالتصديق فاستدعى الحكم للتداول بين الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء  
أو التخيير نصف ثامن صاحب التوضيح فحقن تقتصر على تفسير الحكم (٧) بالاستناد لذلك كونه عن التفسير الذي

لا يليق بهذا المقام فإن أردت

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق  
بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والم يتعلق بالأولى

التفصيل فليك بالتلويح

فإن المقام مقام الاختصار

والتنقيح \* والراد من

الشرعي ما يؤخذ من

الشرع لا ما يتوقف على

الشرع والام لا يصح جعل

العلم المتعلق بها مقبلا على

التوحيد والصفات واحتز

به عن الأحكام المتعلقة

بكيفية العمل لا الأخذ لامن

الشرع كالأحكام الطبية

والتحوية إلى غير ذلك

تلا يدخل العلم بها في

علم الشرائع والأحكام

وعن الأحكام النظرية الغير

الشرعية لتلا يدخل العلم

بها في علم التوحيد والصفات

والراد بالتعلق بكيفية العمل

أنها نسب بين الأعمال

وأحوالها التي هي كليات

على حسب باعتبار تضمنه معنى بحسبى لانه خبر ايضا. ويرد عليه أن المراد بالجملة الأولى انشاء التوكيل  
لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر. وأيضا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون  
ملاحظة الاخبارية والانشائية. ورد به بعض الفضلاء أيضا بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المظوف  
بقريئة المظوف عليه أي وهو نم الوكيل فكون اخبارية كالأولى ثم قال وأيضا يجوز عطف  
الانشاء على الاخبار فيها له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسينا الله ونم  
الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي اذ الجمال للعطف فيه لا بتأويل بعيدا بل بتفتا إليه  
وهو أن يقال تقديره وقلنا نم الوكيل وليس هذا محتجا بما جحد القول لحسن قولنا ز بدأ به عالم وما  
أجهله. ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون الواو في الآية من المحكي تقدير للبند في المظوف أو عطفه  
على الخبر المقدم ثم إن حسن التال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير للبند في المظوف  
يكون اخبارا كالمظوف عليه (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر  
إلى آخر إيجابا أو سلبا وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطب الله المتعلق بأفعال المكلفين  
بالانقضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لأنه وإن عم الفعل  
الاعتقاد لكن يتركز انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وأخواته واستدراك قيد الشرعية  
الاهم إلا أن يعمل على التجريد في الأول أو التأكيد في الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي  
فالمراد بالعلمي الأول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن السائل أو للسئلة  
وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته  
مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية إنما يتعد بها إذا أخذت من الشرع (قوله)  
منها ما يتعلق بكيفية العمل) إن أريد به مطلق التعلق فالأمر ظاهر وإنما لم يعتبر التعلق بنفس

وأوصاف هذا ذكر في الجواب عن السؤال عن العمل وكيف والراد بالتعلق بالاعتقاد أنه ليس القصد إلى هذه الأحكام إلا الاعتقاد بها وانما  
اختار في تعيين الفقه التعرض بطرق أحكامه في تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو التعرض من تدوينه لان ظهور كون الأول فرعية  
وعملية فكون الثاني أصلية واعتقادية دأثر على هذا التعرض بهما. ونسبة الأولى فرعية إلا ما ناهى عن اعتقادها لامل عامل  
بدون اعتقاد صحيح وإعلان القصد إلى العلم بما فرغ القصد إلى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل به لم يكن العلم به مائلا إليه ولما يلقى الفقه  
في الآخرة دون الكلام \* وقس عليه نسبة الثانية أصلية واحتفظ الوجه الثاني فانه من البداهة وهو ينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد  
ملا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف والتفرغ على العمل فلا تكون  
أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والأحكام إلا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تحصيل الحق والجملة  
إنما قلناه ومنها ويرى علم الاموال عدم انحصار الأحكام الشرعية فيها ذكره \* ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله ومنها ما يتعلق  
كافة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبحاث الأحكام لا حال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من  
التي هي محمولة عليها وإسما عما استخرجها الشارح من القوة إلى القوة صرح به في شرح الكشاف (قال والعلم المتعلق بالأولى) لا ما يتوقف

اليقين أو اللبس فان العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففرغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفتي عنه ههنا من الفقه. و برادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العام على القتل لكن في علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقاً أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالمعلم بوجوب الصلاة ونظائره ما يستوي في معرفته البتة. وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقهاً عندهم \* ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والأحكام وبين الفقه فيجعل الأول أعم لكن في جعله في مقابل علم التوحيد والصفات نوعاً بآء عنه وكما أنه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والأحكام كذلك تسمى السائل به. ويحتله العلم المتعلق بالان السئلة تتعلق بالحكم على الكل بالجزء. (قوله) يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام الا إليها) فيه نشر على ترتيب ألف ومعنى أنها لا تستفاد الا من جهة شرع أن شيئاً منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان صفاتها قد يستفاد من العقل والافجموع الثانية أيضاً لا تستفاد الا من جهة الشرع. وأما تبادل الفهم اليها عند اطلاق الأحكام لانها (أ) التي تداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فتقول وبالله التوفيق

يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام الا إليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده

العمل في الأولى لان تلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك. وإن أريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالقضية فللراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فيحتث فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا هم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها فيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما أن قولهم الثانية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه الثانية ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قبله وبالجملة تعمم موضوع الفقه لما نقل به أحد (قوله) بالثانية علم التوحيد والصفات) هذان من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والجرح ورمق مقدم قل في التوابع الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايان واجبا. وبه يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والفائريه بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله) أشهر مباحثه) يشير الى أن له مباحث أخرى ما عدا من يقول بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عدا غيره فلا أن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية

الاشبه أن تسميته علم الشرائع والأحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والأنباء والأحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف فيه الأديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا اختلاف أحكام الله تعالى (قوله) بالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً الاعلى مذهب من جوزه بشرط أن يكون للعمول الأول مجرور وأن العمول الأول

هنا مجموع الجار والمجرور والجار فقط كما في قولهم في البار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن ما يتعلق بالاعتقاد الوجودية وعده الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الاجماع حجة وخفاء في أنه من علم الاصول فيبان علم التوحيد والصفات غير مانع عنه وأجيب بأن هذا الحكم من حيث أنه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحيث نال من علم الاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد بكونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو ما يتعلق بالاعتقاد. وهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الأحكام الشرعية لأن حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيها وأن من قال الاصول ليست أحكاماً شرعية بمعنى أنها تؤخذ من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله) لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) فيه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الأول واسم الاشارة في الثاني لثنيته على فضله بالنظم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده كره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداها لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداها على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويعبر بذلك بمباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسئلة التوحيد

وسنة الصفات المرفوعة من صفات الذات فوجب أن الوجود إنما يتصف بالكمال بالتوحيد والاعتقاد بأن صفات الكمال لا ينفك  
 التوحيد والصفات وأشرف على أن في التوحيد نجات عن فساد الشرك بالصانع بخلاف ثابت الوجود لا لا شكر لوجوده الله تعالى ولو لم  
 سألهم من خلق السموات والأرض ليقول الله ففقدناه أجل و بهذا يدفع ما يقال أن وجود مباح أخرى سوى بحث التوحيد والصفات  
 عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذاتها غير ظاهر لأن مباح الأحوال والأفضل والنبوة والاملة وغيرها لا يخرج عن  
 بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من التفهيمات الاعند بعض الشيعة لأن للتبادر من الصفات ما بعد الوجود فثبت الواجب خروج عن  
 مباحث التوحيد والصفات على أن الراد بعبايات التوحيد والصفات مباحث عنوت بعبايات التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها  
 من النبوة والأحوال والأفضل. وقيل للتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولما لم يدوم مباحث الأحوال والأفضل والنبوة ومن  
 مباحثها \* قلت ولذا لم يحل التوحيد من مباحثها ويرف من هذا وجه عدم الاعتراض على علم الصفات مع أن التوحيد أيضا راجع الى  
 اثبات الصفات (قوله وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتبعه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلامين أنه كيف يكون  
 لها شرف وهي بدعوى مذكورة في الشرع غاية التعم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال بموطنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي  
 صلى الله عليه وسلم) هذا على لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب المهداة لصفاء (٩) عقائد التابعين ولك أن تجعل صفاء

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بركة محبة  
 النبي عليه السلام وقرب المهدزين مانه وقله الوقائع والاختلافات وتمسكهم من الراحة الى الثقات  
 مستضين عن تدوين العلمين وترتيبها أبوابا وفصولا وتقرير مباحثها فروعا وأصولا الى أن  
 حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البني على أمّة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والليل الى البع  
 والاوهاء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع الى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال  
 والاجتهاد والاستنباط ونهيد القواعد والأصول، و ترتيب الأبواب والفصول وتكبير المسائل  
 بأدلتها، وإيراد التبع بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات  
 الوجودية ولما لم يدوم مباحث الأحوال والأفضل والنبوة والاملة من مباحث الصفات وان رجح  
 الكل الى الصفات ما عدا ان الامامة إنما هي من التفهيمات الاعند بعض الشيعة (قوله) وقد كان  
 الأوائل) تعهد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده  
 عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين، ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما عملوه (قوله  
 لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستضين عن تدوين قسم عليه للاهتمام  
 أو الاختصاص أي هذه الأمور بسبب استغنائهم لما توههم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة  
 ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضى الله عنه دون في الفقه مع أنه من التابعين

عقائدهم بركة محبة  
 الصحابة. و صفاء العقائد  
 كناية عن البعد عن كسر  
 يرض للاوهام والتشبه  
 وقوله وقلة الوقائع  
 والاختلافات اما مقابل  
 لصفاء العقائد أو من  
 موجبه الوجه هو الاول  
 فنظن. وبالجملة قوله لصفاء  
 عقائدهم متعلق بقوله  
 مستضين عن تدوين العلمين  
 قدم لتخصيص الاحتراز  
 عن النماء الاستثناء عن العلم  
 قبل معرفة وجهه وقوله الى  
 أن حدثت الفتن متعلق

(٢ - عقائد)

بالاستثناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستضينين عن تدوين  
 العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا ردا موههم ان استثناء الطائفتين لم يقتض في زمن  
 الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا. ولا يحتاج الى الدفع بأن قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدونوا  
 الى أن حدثت الفتن بين المسلمين. يعني ان حدوث الفتن والبني كان في زمن الصحابة ولم يدونوا \* ولوقيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه  
 \* قلنا قاله هذا ولادخل ما تقدم الآن يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ ما تقدم القمض لا تعرض له توطئة له. ومن وجوه الاستثناء انهم كانوا  
 عارفين بملائى الكتاب والسنة بالسليقة ولا ملامزة لمحاب السليقة فكان يشبههم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن  
 وقيل لمحاب الممارسة والقطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها للتأنيط  
 أثرهما (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف الفتن في الجواب فهي ليست كثر متفرعة على كثرة الواضات حتى يحتاج الى أن  
 يوجه تقديمه على الواضات بأن رعاية السجع، والفتوى الفتوى بالضم والفتح ما أتى به الفقيه كذا في القاموس. والمراد بالنظر للقبائل للاستدلال  
 لأجل تحصيل الصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد لقاعدة والاستنباط للاحكام  
 لطريقة لم تجر تحت القاعدة. والمراد بالاصول الأدلة دون القواعد فبانه على ما أظهرنا نتيانته خل عن التكرار فلا يجوز الى الاعتناء

بما يستظهر في الخطب

(قوله وسنوما ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماحه الأذان الكريمة ولاتنوقه الطباع السليمة فتركناه لأهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لأجله وجتادبع ليس فيه تكلف وهوان مقتضى ترميزات العلوم للعلوم ان معلوماتها مجرد للسائل وما اشتران أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها السائل والبادئ واللواضعات والجمع بينهما لا يمكن الا برتكاب مساحاة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل الترميزات مبني على المساحاة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود والاهم وكأنه أراد بتعريف الفقه مثلاً انه ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن المساحاة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الأحكام أى يشمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض فزيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما. وبعض المحققين جعل ترميزات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مساحاة مبني على عدم اشتداد حاجة العلم إلى جزءه من حيث الحاجة قولها لا شبهة بالحق والاتباع أحق. ولأن تروجه كلامه على هذا التحقيق ويجعل المفيد معرفة جميع الأحكام والمفاد معرفة (١٠) كل حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملك لم تنجس حتى وقد جعل في شرح التلخيص كون

التعريف للملك أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور توجه إليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الأحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الأحكام إشارة الى الأحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال . أطلق الأحكام إشارة الى ان أصول الفقه لا تختص بالفروع بل استنباط الفوائد من الشرع أيضا يستعان به . ومزيد

وسنوما ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه . ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً في افادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجد الاحتيا ان (قوله وسنوما ما يفيد معرفة الأحكام) \* ان قلت لفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها \* قلت للعرف هنا هو السائل للدلالة فان من طاعناه ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلاً. وقد يقال التفريق الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال . وأما جعل العرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسيق الكلام أغنى قوله عن تدوين المصنفين وتعميد القواعد وترتيب الأبواب بأى عنه لكن يرد على أول الأوجه لزوم فقهائه للمقلد وليس بفقهاء اجماعاً وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقهائه المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوقيف بين هذين الإجماعين انما يتأتى بأن يحمل لفقه معنيين وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافى حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متفق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحقيقة فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلالياً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بجشم الاكتساب \* فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا التقيد \* قلت تعريف الأحكام للاستفراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الأحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الوصول يرتفع الاشكال

تفصيل التعريف يطلب من كتب الأصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد وقس الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم العلمى الحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور بما بين الحاصلين ان العنوان هو مدخول. وقد كررنا غاية أوجه لتسمية بالكلام وله ناسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق فلا فلسفة فسمى بالكلام كما سمو المنطق بالمنطق لانه لم يهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ. وور ما يتوهم انه جعل مع ابراهيم القدرة على الكلام متحدان في الما لم يتحمل قوله كالمناطق فلا فلسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجهاً الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلامه تعالى لتكميلهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم المعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام. الثاني انه امتاز عن عقائدهما الحكماء بمطابقتهما الكلام الفقه تعالى وحفظها عن مخالفتها . الثالث انه لا يفيد الجوارح لا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقاً . الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت وهو الكلام الخامس انه في افادة الاختصاص بالبدء كلام الاختصاص في افادة الاختصاص في بين الأشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المقردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه . والوجه الاول من التماثل من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام الدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة. وبالشبه انه كان تسمية المباحث كلاماً مفرد

نسبة كلامانية للاجزاء باسم الكل تبعاً لعل ان كل جزء من شئنا الحائلي بجزءه لكل. والتعريف ان قولهم الكلام في كذا  
 قيل المطلق لكل على حتمته بمعنى الألف واللام فانه قيد التقدير وهذا لا يصلح لنقل الألف لنقل المقطع من الموضوع لموضوع  
 التركيب ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عندهو اللفظ باللام. والوجه الثاني من قبيل نسبة الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع للشيء  
 وجزءه الجزء. والوجه الثالث من قبيل نسبة الشيء باسم مسببه لأن الكلام مسبب القدرة للسببية للعلم. والوجه الرابع الخامس  
 والسادس من قبيل نسبة الشيء باسم سببه وجعلها من نسبة للدلول باسم الدال وهو. والسابع من نسبة للدلول باسم الدال. والثامن  
 من نسبة الشيء باسم التشبيه وقوله في الوجه الرابع لأنه أول ما يجب من العلم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بين ما يليه  
 ان تعليمه وتعلمه هو الدال في هذا الوجه ومحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فباليه ولو اراد بالكلام فيه كلام تعالى لكان الفرق في غاية  
 الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أطلق على الأول والألف. اما ذكر الأول في قوله لأنه أول ما يجب أن يعلم من العلوم وقوله هو قوله  
 في الوجه الخامس لأنه انما يتحقق بالمباحث ادارة الكلام من الجانبين حكماً غلب. وبما يقضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق  
 بيني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب. وقوله لأنه أكثر (١١) العلوم خلافاً وزناً يقال كونه أكثر من

بعض التغلبة قتل كثير من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام المحكوم كالمنطق للفلسفة ولأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم  
 بالكلام فأطلق هذا الاسم لذلك مخصص به ولم يطلق على غيره تمييزاً ولأنه انما يتحقق بالمباحث  
 وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه أكثر العلوم خلافاً  
 وزناً عاينته افتقاراً إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام  
 دون ما عداه من العلوم كيقال لا أقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لا يبتناه على الأدلة  
 القطعية المؤيد بأكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلباً فيه فسمى بالكلام المشتق  
 من الكلام وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافنا من الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة  
 لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة عدى للوقوف كونه بزاء المنطق  
 وجه آخر مغاير لكونه مورثاً لقدرة على الكلام وجمعها للشارح رحمه الله نظراً إلى ان كونه  
 بزاء المنطق باعتبارانه يقيّد قوة على الكلام كإمكان المنطق يقيّد قوة على المنطق فيقول إلى كونه  
 موروث القدرة (قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً اذ لم يقيّد به لصانع ما قيد الأول في  
 الأول أو ذكر وجه التخصص في الثاني اذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يتخصّص للتمييز وأما  
 احتمال نسبة الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجود أيضاً مع انه لم يتعرض لوجه التخصص  
 في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام

الفتحة محل تردوده بأنه  
 لزاع في الفتحة لأن لكل  
 أن يعمل بجهته بخلاف  
 الكلام وقوله لا يبتناه على  
 الادلة القطعية للمؤيد أكثرها  
 بالأدلة السمعية مبنى على  
 أن بعض الأدلة القطعية  
 ليست الا الأدلة السمعية  
 وهذا اندفع ما يتوهم ان  
 هذا ينافي ما في شرح للواقف  
 ان العقائد يجب أن تؤخذ  
 من الشرع ليعتد بها لكن  
 الحق هو هذا اذا ما توقف عليه  
 الشرع لا يعقل تأييده بالشرع  
 وكيف لا تكون بعض الأدلة  
 القطعية غير مؤيدة بالسمعية  
 لكونها عين السمعية لا ينافي

كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع \* ولا خلاف في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بحدود الشرع به \* والتفضل الدخول على ما في  
 القاموس. والكلام كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثر بأحدى الحاسنتين السمع والبصر ذكره البصري في تفسير قوله تعالى فقلني آدم من به  
 كالت (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي السمي بالكلام بهذه الوجود هو كلام القدماء وأما نسبة كلام التأخرين كلاماً من نسبة الكل  
 باسم الجزء وهذا تبين وجه تقديم وجه التسمية على بيان كلام للتأخرين \* وقيل هذا اشارت إلى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط  
 الفلسفات. والنسبة بالكلام لما وقت منه ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يراد أن التسمية لهذه الوجود لا وقت  
 منهم والاداة لتسمية وقت من التأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافنا الخ) انما قال معظم خلافنا لأنه لم يذكر خلافون اليهود والنصارى في  
 بعض معتقداتهم فان اليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتأخرين هم في قوله تعالى وبالأخرى هم يوقنون وقد فصل نبذا من تنفي تفسير  
 الآية الكريمة أصحاب التفسير. والنصارى اعتقاد الثبوت القدعية الثلاثة \* ولا يخفى ان القصد ان ليس له خلافات كثير تقع الحكماء  
 كالكلام الذي هو للتأخرين ولا ينافي به العبارة إذ من الفرق الإسلامية الحكماء. الإسلاميون الا أن يقال ينفرد من الفرق الفرق  
 للشهوة الرقية إلى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم. والمراد يكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية انهم معظم ما ينفي في الكلام  
 كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يراد مخالفتهم مع الحكماء أكثر كخلافه لأنه لا يسمى للشيء  
 التي بينها صاحب للذهب خلافة وإن كان مخالفاً فيها مع غيره. والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم

الحلافت مع منعد من الترق وذلك بين ( قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة ) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة ( قوله ) وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى ) يقال اعتزل أى تنحى جانبا كذا فى القاموس . وفى الصحاح اعتزله وتزله بمعنى وفى للقدمة اعتزله « بىك سوشد ازوى » فالمرى اعتزل عن مجلس الحسن واعتزنا فقد كثر عن لعل المرى على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب . والتقرير الاتباع يقال فى المكان واستقرأ ثبت وأقره وقرره فيه أى أثبتناه ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين التزتين لم تتركب الكبيرة وللا رابطة الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أثبتته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسنة مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن ما ألم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أولا لاطفال المشركين على ما قال بعض أولئ مات على قتر من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يخلد فى النار وأما قال ويثبت المنزلة بين التزتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر فارقا بين قوله هذا وقول الحسن كاسيحيه ان مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر بل منافق فإنه لا يثبت هذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينشئ الكفر على سبيل الجاهر فثبت الكفر للبطن الذى هو النفاق ووجهه واصل على اثبات المنزلة بين التزتين على ما نقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب التمر والتمر للشرىف الرضى الشيعى ان الناس اختلفوا ( ١١٢ ) فى أسماء أهل الكبار من أهل الصلاة على أقوال فالخارج يسمونهم كافرين

والرجعة مؤمنين والحسن البصر وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم للنفق النسق وبقى الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن فى ما نكح ويوارث ويضلو ويضل عليه ويدفن

لما ورد بظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله بقرآن مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين التزتين فقال الحسن قد اعتزل عنافسوا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب الطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القدسية عنه

السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم ( قوله ) ويثبت المنزلة بين التزتين أى الواسطة بين الايمان والكفر لابين الجنة والنار فان الفاسق يخلد فى النار عندهم . وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن ما ألم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل ( قوله ) فقال الحسن قد اعتزل عنا \* ان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن

والرجعة مؤمنين والحسن البصر وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم للنفق النسق وبقى الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن فى ما نكح ويوارث ويضلو ويضل عليه ويدفن

فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى النعم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عدوانه وأن لا تقبل شهادته قال الشرىف الرضى على ما نقله الشارح عن كتاب التمر فى شرح الكشاف فى تفسير الآية المذكورة : واصل مولى بنى عزمه وقيل بنى هاشم ولقب بالزائر لأنه كان يجلس مجلس الزائرين عند رضيعه منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصاحب أباهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وأخذته ( قوله فسموا المعتزلة الخ ) ببادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البندادى سعى المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين التزتين فاعتزل عنه الى سارىة من سوارى مسجد البصرة وأظهر بصرة فقال الناس انه اعتزل الامة . ونقل عن كتاب التمر انما قال واصل بالمنزلة بين التزتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك . وقيل لأن قتادة جلس مجلس الحسن بدموعه وبه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جملة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما طفت المعتزلة ( قوله ) وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب الطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القدسية عنه ) فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض والطف على الله تعالى . الثواب وهو للنفقة الدائمة الحالية عن الثواب القرون بالاعظيم والاجلال والعقاب المصرة الدائمة الحالية عن الثواب المقررة بالاستخفاف والاطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويمد من الصبة كارسال الرسل وتعين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الأطفال والمباهم على الآلام الى وصلت اليها هذا كلامه . ولا يخفى ان كان الاول أن يقول لقولهم بوجوب الاصلاح على الله تعالى لانه أشد استعانة بجاهل من منظره الاشرى والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس أنه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد انهم يشنون العدل تعالى اما بمعنى عدم الجور والباطل

ما تقرر في النفوس أنه مستقيم وإلا لم يكن أصحاب العدل الغير الجائر ينزلون على ما تقرر في النفوس أنه مستقيم. ولابد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كافر بقوله تعالى إن أقدى أمر بالعدل والاحسان (قوله ثم أنتم توعاؤا في علم الكلام) في القاموس وأصل في البلاد والعلم ذهب. والخ وابد كنوعا والتثبت التعلق. والتثبت بذيل التلبي كناية عن دئابة رتبته وصفاتها في الفلسفة فيناه أمرهم عليها ليس على وجه الأحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الأصول زيادة تويسخ إذا بنى الأصل الاسمي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقضاء بهم طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضى انتهابها وشوع هذا الوقت وليس كذلك الآن يقال الراشع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ. والاشعري أبو قبيلة من الجن لأنه ولد عليه شمر منهم أبو موسى الأشعري من الصحابة. والجبايئ منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفصحها بمعنى كورة تجوز زستان لأن أباعى وابنه أباهام منها لأقر يقرب يقو بالأقر يقنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد القرني ولا قر يقرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس. وفي بعض الحواشي قبل أن تحذف موضع يقرب كازر ون وما ذكره في ثلاثة أخوة يجري في كل ثلاثة أخوة كائنا أولاء والصغير ليس بجميع أي منقاد لا مولا ولا ص (١٣) لأن ليس بمأمور (قوله الأول يناب بالجنة) أي في الجنة والأول نفس الجنة ليست توابلا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس يناب (قوله والثاني يعاقب النار) فيه نظر والأولى بالجحيم (قوله والثالث لا يناب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار تواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها لا يناب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فأدخل الجنة) يعني بمصابا والافهو غير محرم من دخول الجنة ولك أن تستغني بفتح قوله فأدخل الجنة عن التقييد بالذلل الدخول التفرع على

ثم أنهم توغوا في علم الكلام وتشبهوا بأذبال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذة أبي علي الجبايئ ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطعيا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الأول يناب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يناب ولا يعاقب. قال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أمتى صغيرا وما أبقيتني الى أن أكبر فأمرن بك وأطعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب اني كنت أعلم أنك لو كبرت لصعبت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن غوت صغيرا. قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تخني صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول الرب في بيت الجبايئ وترك الأشعري مذهب واشتغل هو ومن تبعه باطل. رأى المعتزلة وأثبت ما ورد به السنة ومضى عليه فلا اعتزال عن مذهبه • قلت الكافر ينصرف عند الإطلاق الى الجاهر والنافي كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يناب ولا يعاقب) • لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دارى تواب وعقاب • لانا نقول معنى كونهما دارى تواب وعقاب أنهما محل الثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يناب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال الشر كين خدام أهل الجنة بل أبوابا لدار بقوله فأدخل الجنة دخولا ماثبا بها مستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الأصلح لك أن غوت صغيرا) ذهب معتزلة بصرقالى وجوب الأصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه لجل أوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبايئ اعترفوا في الانفع

الإيمان والطاعة والصبر محرم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله في بيت الجبايئ) البيت كالنصر الأخذ بشدة والحيرة وقطعها كمل ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد طال الشيخ الأشعري للسافة على نفسه في الزام الجبايئ ويمكن الزامه بأن الأصلح بحال المبدأ لا تقع عنه معصية وأن يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان المبدأ اختيارا تاما على أصلهم حتى يحملون ارادة الشرع غالبه على ارادة الله خير فيجب على إقدام أصلح ما هو تحت قدرته. قيل لا يرام ذلك معتزلة بخلاف مذهبهم وجوب الأصلح في الدين والدين بما معنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العلم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الأصلح بمعنى الانفع في الدين والجبايئ منهم اعتبر بجانب علمه تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم فعضو بعضهم اعتبر بجانب الانفع سواء كان في علمه تعالى أنفع أو لا فأوجب على من رض ما علم الله الكفر منه ثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والافلام يكن البيت واجبا على الجبايئ فله أن يقول الأصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقع بالنسبة الى شخص آخر فله ان امانة الاخ الكافر موجبة فكفر أبو يعقوب الكمال الجعزي على منعه فكان الأصلح لم حياته فلهما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له ولله كان في نفسه لعل ما هو كان الأصلح لم يما عطف عليه مصلحة الكبير بن فاته الأصلح له ولا ينبغي فياذ تركت مع أن امداد شيخ السنة على أحق سيا هو استاذ الاستاذ

أبى اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين اختلفوا بهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكتب الحق وإن كان عليّ وهو خير مما يصنع به الذي قد اختلف على خبر نعمه ومن بدل لقلقه وكرمه (قوله فسموا) أي أولاً فلا يراد تسمية اللاتري بـ «أبنا بهذا الاسم» لأنه بعد تسميتهم أو ضمير سواي لمن اختلف يحفظ ظاهر السنة وما مضى عليها الجماعة. ولأنك تحمل اللاتري بـ «أبنا» فيمن تبعه لأنه أول من سعى في إبطال مذهب المعتزلة وأحيا ما وردت به السنة وإن كانوا مخالفيين له في بعض المسائل إذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج نعيمه بذلك عن متابعتي أعني الأستاذ أبى اسحق الاسفرائيني أسكنهما الله فرديس الجنان (قوله) ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية أي اللغة العربية وخاض فيها المسلمون قال صاحب الكشاف الحفوض الدخول في الباطل واليهود كره في تفسير قوله تعالى «وعظم كاذبي خاسوا» وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التحكيم من إبطال الفلسفة يمكن أن يكون التحكيم من رد مذهب المعتزلة للتشبيث بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط بكلام القدماء والدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدراج وفيه مسحة واستخدام. ولما جعل التأخر من موضوع الكلام للوجود بهما موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً دخل فيه الفلسفة كما هلا فواجه قوله (معظم الطبيعية والاهليات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج (١٤) للتعلق لأن مذهبهم أن النطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السندشريف

الأئمة في ذلك وقال يازم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى النطق وشنع على الشارح تشييعاً مفرطاً في تجويز احتياج الكلام إلى النطق كتجويز احتياج الأصول إلى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجاً إلى الفلسفة بوجوب إرجاع المسلمين إليهم يعمون عنها فلذا جعل المنطق جزءاً من الكلام لا محتاجاً أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة وهذا عين أنه لا يازم جعل العلوم العربية لمرحلة الأدلة

الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها المسلمون حاولوا الرعي على الفلاسفة في أخلاقهم الشريفة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرأ إلى أن أدجوا فيه معظم الطبيعية والاهليات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتباهه على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايتها الفوز بالمعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية وماتقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فأعماهو للتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إفساد عقائد المسلمين والخافض فيما لا يفتقر إليه من غوامض للتفلسفين والافككيين يصور للتعصب مما هو أصل الواجبات وأساس الشرعات جانب علمه فأوجب ما علم الله نفعه فزعمه ما زعمه وبعضهم لم يعتبر بذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب نصره لثواب فازمه ترك الواجب فيمن مات صفيها وذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معاً لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الأشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم اللاتري بـ «أبنا» أي منصور لللاتري بـ «أبنا» وما تر يد قرية من قرى سمرقندو بين الطائفتين اختلاف

السمعية جزءاً منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى ما ليس بغير شرعي لا يحذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يمتنع ما ذكره كلام المتأخرين لأنه لم يمتنع للدرج فيهم من معظم الطبيعية والاهليات ونضمن الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لأنه لا شغل له بل بكلام القدماء فلا يهجمه الاتيين وإنما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا التقدير يكفي (قوله وبالجملة فهو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاصدها: شرف الموضوع والقاية وقطعية الحجج. وعده بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجهه السيد السند راجعاً إلى قطعية الحجج وأما كون محتاجاً إلى فلا يحكم الأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلم يضمن جهاته لكنه ما نقلناه القول بالقبول وما يتكلف بارجاعها إلى واحد من الثلاثة فأرجع إلى فتنكنا الكافية هل تبعها بذلك وافية. ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سبباً في كلام القدماء الذين جعلوا موضوع ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم إذ براهين العلم لا تكون إلا حجة جارية على الأولى وكون حججه براهين مؤيداً أكثرها بالأدلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يجوز الصلاة خلف من تكلم وإن تكلم بحق لأنه بدعة بأنه مني أن للتكلم على وجه التعصب بدعة. وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد ترك ندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة مطمح وهداية من ذلك العلم وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم دين المجاز فقد دفعه صاحب الوائفي في بعض النسخ



والتامد الى اقسام عقائد السليين وفي بعضها والتامد عقائد السليين وسيتخذ معنى التامد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله) لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الأول الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليتم الاستدلال بوجود المحدثات بأحوالها وكأنه أراد أن المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها وليرقى بوجود المكثات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من المحدثات أو المحدثات مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم بالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة فهو أول الطرق وللمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفضله اذ بعضها سمي كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله منها في الجملة اذ ليس بجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيقول الى معنى الباء فاندفع أن الصحيح ثم بها ولا يظهر أن تقدير قوله ثم منها الى السميات ثم الوصول منها الى السميات لانه الاستدلال منها والا لكان للناسب على السميات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالتمهيد لا للتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساعدا ولا يخفى أن التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم للشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد. ههنا أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم بهما دللوا لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشرع في مقاصد الكلام فرع اجلال قول السوفسطائية (١٥) فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق

(قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل النخب من يتدين به قلننى الاول بناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقى وللعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعالم الذى فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب. ثم المقصود بالتلفيح مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يشاهد من سياق كلام الشارح فاعرفه. والقول باحتيال أن يكون المقصود بالتلفيح

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفضله ثم منها الى سائر السميات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود بالاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله بالباطل. وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة

في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباريعة لاعتبار المطابقة من جانب الواقع ملاحظة الحينية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يشير الى أن الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشى المطالع بوصف بكل منهما القول المطابق

مجموع ما في الكتاب من المعاني فانه يتمه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فبا بعد والاهتمام ليس من اسباب معرفة الشيء عند أهل الحق فبناء مابنى على هذا الاحتمال كالمعنى على اللاء والتحكك بالخيال. ثم الحق من أمثاله تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتصريح على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم ائتمروا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتصبير عن أهل السنوا الجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط فانهم حفظوا ظاهر السنوا ما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عن ادعى العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اما فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار بدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبرى بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحينية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق أوسع محيط بالاحتياط به الصدق فلذا اخبر على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل منذهب يمكن (قوله وقد يفرق بينهما بأن للمطابقة) تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت لو كانت حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما غن عن قال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منه ما على أن البطال نهاية القدم ولا من الواقع منهم مطابقة للاعتقاد وانما يعود لقم الى الاعتقاد به قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع الحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى

الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون مفعلة للاعتقاد دون الواقع، فإن قلت توصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لأفاده تحققه وعدم جلالة الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع إياه • قلت الفائدة البالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لأن يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع • وتجمل أصلا الواقع في الحق بماله ليست في الصدق في هذا الفرق أيضا ظهروا واختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الأشياء ثابتة) لربق الأشياء ثابتة لأنه لا ينافي مذهب السندية بل الثاني ثبت أحقائقي أي ما به الشيء شيء قد حذته مع قطع النظر عن نعتي الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبها على أن الظهور إطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وأن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من أنه تطلق الماهية غالباً على الأمر المقول والثبات والحقيقة عليهما اعتباراً بالوجود. وهذا خلاف بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو للتبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأشياء تنبها على أن حمل الحقيقة هنا على الماهية للوجود ضعيف لأنه ينتج عليه ما يحتاج في دفعه إلى تكلف كإذ كره بقوله فإن قيل الخ يختلف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو معنى مأخوذة عنه بالحاق بالمهية ولو قيل بأنها مأخوذة عما هي لكان أقل اعتلا. وصدق في نسخة (١٦٩)

مفسوب الى لفظ ما وأصله ماينة فلبت الهزمة هاء كما يقال هي كذا في القول فظاهر فانه يقال لما يجب به عن السؤال كيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجب به عن السؤال بهم كيفية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى ما باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت إثباته للشيء النفس بخلاف الجزء والمراد فانه باعتباره مع الشيء وإثباته شيء

تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمضى صدق الحكم مطابقتها لواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه (حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو كالحیوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكتاب

والصدق المطابق (قوله) تعتبر في الحق من جانب الواقع) اذ لا يظهر أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي تصف بالمعنى الأصلي للصدق وهو الأنباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً (قوله) ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه) فإن مفهوم قولنا مطابقة الواقع إياه وصف الحكم الآتية مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره. وبعض الأفاضل هنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالتى هنا كون الحكم بحيث يطابق الواقع (قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هنا صادق على الملة القاعية • لا تا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء. اذ الماهية ليست تجعل جاعل • فإن قلت الشيء بمعنى الموجود فبذلك الاشكال يفت بصد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل إنما هو الاول و يظهر أن الضمير ين للشيء. وقد يجعل أحدهما للوصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حيثما يعرضي اذ الضاحك

يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرته معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرته الضاحك يكون الانسان والضاحك. وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلمته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست في مقام الدفع الاصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكنى ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء. لانك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لأفاده أن ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضمير ارجع الى الشيء. وعاد كره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف غايته على من ذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجعل للماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الثاني لانها ما للماهية الماهية وان كلمة الباء الملهة هي السببية تقتضي الاتينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد بمعنى متعلق بالاتحاد المقصود منه فالتى ما يتحد مع الشيء وليس بشيء. فإن هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائداً (قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فإن تصور المجمل لا يستلزم تصور للفصل انما يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم إمكان تصور الفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على إيهام العكس الا أن يقال للرد بالمثل يحمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فإن التفصيل خارج عن القاعية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما به الحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة توضيح مفصل القاعية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث للفوق في جواب ما هو وأعامل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله) بخلاف مثل الضاحك والكتاب

ما يمكن تصور الانسان بدونه ) يحمل ان يراد بالامكان الخاص وان يراد بالامكان العام التقيد بجانب الوجود وعلى الاول فتمنع البين بينهما ما ليس بالماهية . وعلى الثاني يتم كل ما ليس بالماهية من الثاني والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون صور ذاتية بان يتصور بوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصور اخطار بدون صور ذاتية ولازمه البين كذلك ( قوله فانه من العوارض ) اما ان يرجع التعريف الى مثل الضالكة والكتاب . واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدون مطلقا وحيث يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالوجود ليصبح قوله من العوارض وينج عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون تفيد بدل فيه الثاني لانه يمكن تصور الشيء بدون ان يتصور بوجوده ما قبل فصل الماهية كما عرفت وتخرج عنها الزاوية البينة بالشيء الاخص فانه وان لم يكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطار بدون تصورها كذلك ولا ينع دفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون الاكزام البين لان معنى الزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصور اخطار لان غاية ( ١٧ ) ما قيل انه يمكن في الزوم استلزام

تأ يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض . وقد يقال ان ماه الشيء هو هو باعتبار حقيقته حقيقة واعتبار تشخصه هو به ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الوجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها يهوى التصور • فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لضعفها فقولنا الأمور الثابتة ثابتة

ماهية الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف التبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا . ولوقيل في التعريف ماهية الشيء هو لكان اخصر ( قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ) أي بالكنه وأما تصوره بوجه فقدي يمكن بدون الثاني أيضا . قيل عليه يستفاد منه أن الثاني ما لا يمكن تصور الشيء بدون تفيد عليه الزاوية البينة بالشيء الاخص . وجوابه بعدم تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان السلتزم تصور الاكزام . أما هو تصور المازوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدون في الجلة بخلاف الثاني وأيضا زمان تصور الاكزام غير زمان تصور المازوم فانك في هذا الزمان بخلاف الثاني وهذا الضمير يقتضي في هذا المقام . وقيل أيضا أن يراد بالامكان الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أر يد الامكان العام فهو حاصل في الثاني أيضا وجوابه اختيار الاول . ومنع اللازمة اذا لازم إمكان تصور الكنه مع العرضي لانه لو سلم اعتبار الامكان بالنسبة الى المقيد أضحى تصور الانسان بدون لا بالنسبة الى التقيد أضحى كون تصوره بدون وانتفاء المقيد فديكون لعدم التصور على أن تصور الكنه بالعرضي غير متنع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عمن ضروريا ( قوله وباعتبار تشخصه هو به ) المشهور أن الهوية نفس الشخص . وقد يطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار الشخص ( قوله فالحكم بثبوت حقائق الأشياء ) أورد الفناء ايلذا بأنه ناتئ

( ٣ - عقائد ) المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص في المبادر تغايل ويمكن أن يدفع بأن الراد بالتشخص للشيء المسمى أي باعتبار كونه متشخصا أو كونه متشخصا عبارة عن كون الشخص معنى التميز جزءا من هو بالجهة لا يتجه ما قبل ان الشارح جعل الهوية معنى للماهية العروضة للشخص والمشهور أنها نفس الشخص المركب من الشخص ( قوله والشيء عندنا الخ ) يريد بضمير التكليم التبر الاشاعة اذ الصبرية والواجب من المتزلة قالوا له المعالوم . وقال الثاني أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز . وقال الجملة هو الحادث وقال هشام هو الجسم . وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعرة والافندي المتزلة الثبوت أعمن الوجود والممكنات ثابتة في العلم عندهم فقوله قال أهل الحق أن يرده أهل السنة والجماعة لاجمع مخالف السوفسطائية على ما جاوز البعض والافلا فيقيد قوله حقائق الأشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كاهو المراد والمقصود بالتثنية فاقبل . ولم يقل الشيء والوجود مترادفان لظهور كذب انما للثبوت لا يرادف الجامد ولا ينبغي ان اشتقاق الوجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون بمنع الترادف وان استعمال الكون نافعا وتمايل على أن معناه أعمن الوجود في نفسه والوجود لغيره وعلم استعمال الوجود والكون والتحقق نافية يدل على أن معناها الوجود في نفسه ( قوله معناها يهوى التصور ) ردصريح على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها متنع التصور وعلى من قال كونه يهوى التصور نظري إشارة حيث لم يستدل على دعوى بطلان التصور وانحصار على الدعوى كإضلال في البديهيات ( قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لتوا ) ههنا مقرر

على تسمية الحقيقة والشيء والتبوت \* فان قلت لا يتجه هذا لوجه الحقيقة على معنى اللامية فان للامية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيمفهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ \* قلت ليس للراد تبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تخص الحقيقة فيه بالسوفسطائية بل الراد تبوت الحقائق سواء كان تبوته عين ثبوت الفرد حقيقة ومجازا \* فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه راد على النكر وأى افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم للنكر \* قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالتبوت على الأمور النابتة في نفس الامر فكلا بد من توجيه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيه لمصير قابلا للاختلاف ويمكن دفعه بأن قولنا الأمور النابتة ثابتة بما يكون لها اذا كان الكلام مع من اعتقاد انصاف الأفراد بالأمور النابتة وأما من لم يتقدم وجوز اتقاء الموضوع فلا كيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه لم يتصور كنب الحكم باتتاف الموضوع وبأن الراد بالتبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رد على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا الراد بان ما نعتقده) حاصل الجواب أن الراد بالانصاف بالنون الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متفهمه في بحسب نفس الأمر يمكن التعبير عنها بالمفهوم للتصفيه في بحسب الاعتقاد وليس الراد أن حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه صحيح كما لا يخفى . ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرتى وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مينا على اعتقادنا نحن صاننا (١٨) بل يكون تسمية مشتركة بين الكل وأما قوله ونسبه بالأماء فلا مدخل في الجواب

ولا يظهر لذكره مرجع وما ب. ولك أن تكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي أن الانسان موجود والقرن موجوده والسما موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة للفصلات المكتسبة بهذا الجملة وتوهم سلب الفائدة

انما نأمن الجملة المقصودة بالاشارة الى الأمور المفصلة ولا يبعد أن يرجع هذا الجواب على الاول بأن الدعوى ليس على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بهما متحقق. وأما جوابنا الثلاثة التي أجبناك بها لما يستقنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أنا نأثر نالي وجهر جميع ثلثها على أول جوابيه فلا تفضل عن الآتي التي تقتدر من النواص المسكار. لحل الضرر من أعماق البحار. فانه لا يمكنه ضبطها لكثرة ناعن الانتثار. وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك العلم بأن تنظر بحدة البصرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب وأتى السمع وهو شهيد (قوله هذا الكلام مفيد بما يحتاج الى البيان) أى الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاتيان بحسب نفس الامر اذا كان محجوا الى البيان في بعض المواقف لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا. وما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود. وما يحال ر بما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيها نحن فيه. وما يظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادته من المواد وأما قولك فوق \* أنا أبو التجو وشعري شعري \* على ما لا يخفى فبالتأويل بل اشتهر في اتحاد السند والسند البديله وهو أن معنى شعري شعري أن شعري الآن كشمري فبما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة . وأما فاده لانه حيث يد يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة في الماضي وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الأعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك ويكون المعنى حقائق الاشياء النابتة للمشهوره الثبوت والاختلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلاصتها في أصل الثبوت. وبعض أرباب الحواشي هنا خيالنا وأوهام قلوبهم انهم في تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من دعاهم الله لا يعلمه ولا يعلمه

(قوله وتحقيق ذلك) أى تحقيق السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الأشياء اعتبارها أن أحدها كونها ماهيات للأشياء الثابتة في نفس الأمر وهذا الاعتبار يلحق الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر وهو منشأ السؤال أيها كونها ماهيات الأمور الثابتة في اعتقادنا وهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبما الجواب عليه وما ينبغي أن يعلم أن الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بهامتحقق الخ) دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كإثبات دعوى العلم بهاتضمن دعوى ثبوت جنسها إذ العلم حقيقة من الحقائق ألا أنه قصد الدلالة على طوائف السوفسطائية صريحاً فالحقائق الأشياء ثابتة أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادها (١٩) وداعلي الصادقة والصدنية. وقال العلم بها مستحق لداعلي اللاذرية

فيكون رد دعوى التصديق بالأشياء إذ اللاذرية لا ينكرون تصور هذا لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من

\* أنا أبو النجم وشري شري \* على ما لا يخفى. وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليها بالشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لقوا (والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها بأحوالها (متحقق) وقيل للراد العلم بثبوتها لقطع بأنه لا علم بالحقائق

ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيداً قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول. وقوله ولا مثل \* أنا أبو النجم وشري شري \* ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شري شري يحتاج إلى بيان معناه لحفاة وهو ظاهر. ولأن نقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر التبادر لشبهة أمر الراد به بخلاف شري شري فانه يحتاج إلى التأويل وهو أن شري الآن كشرى فيما مضى أو شري هو الشر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الإضافة للعهد لأن معنى العهد ارادة بعض أشعار التكلم معنا وكما فرق بين اللينين والمشهور أن الراد بالبيان بيان صدق الكلام فيه تأكيد كونه مفيداً. ويرد عليه أن شري شري كذلك. واعلم أن الإشارة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما به الوجود والعدم مجازاً فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله من تصوراتها والتصديق بها بأحوالها) فالعلم في العلم لاستراق الأنواع بمحنة العلم ثم إن الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال من الحدوث والإمكان ونحوهما فن قدس الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال بالثبوت الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير الصانع فالضير بالحقائق. وقيل الضير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار الصانع اليه (قوله لقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بجميع تفصيل العلم ولا يضر لأن غير مراد وإن أريد إجمالاً فمنوع فإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم الإجمالي بجميع وقسب أن الراد ما منقده حقائق الأشياء فيكون معلوماً لنا البته لا يقال نحن نتقيد العلم بكونه بالكلية \* لأننا نقول لا دليل على هذا التقيد مع أن تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فيضان التقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقيد. وقد يقال أيضاً بثبوت الكل غير معلوم وإن أريد

التصوير والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه اللقار وأما منع فيه عموم اللفظ هنا ولا يذهب عليك أن اللاتقيد أن يحقق معنى العلم في هذا اللقار لأنه أول مقام احتيج إلى معرفته فلاوجه لتأخير بيانه إلى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله) وقيل للراد العلم بثبوتها توجه العبارة بمحض الصانع وجهه توجيهه أراجعه ضمير للثبوت إلى الثبوت للاستفاد من ثابتة تأنيث ماضيف إليه الثبوت كما قيل فعمل مثله ما يمكن أن يقال إن التأنيث لتأنيث لفظه ثابتة بالفعل الثبوت وأولها راجعة إلى قوله حقائق الأشياء ثابتة بتأويله

بهذه القضية (قوله لقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) حتى للتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بان ضمر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلاً وأما بأن راد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن راد العلم بنفس الحقائق الآن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختار ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لأنه أنفع وهذا اندفع أنه أن يرد على العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته وإن أريد به العلم بهلولة إجمالاتها منوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه. وأما ما يقال إن ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ويراد إرادة البعض يتم الكلام ويصح تقدير الثبوت فنسج في قول الشارح والراد الجنس يعني الراد الجنس لا يثبت بالجميع كالأعلم بها

(قوله) على القائلين : علم مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذ لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك التماسيح  
الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وانصح لأنه لا خلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لما لو قال وللارادها  
الجنس لكان فيها لطافة ولا يراد أن يكون القرض منه ارادة ينافي ماسبق ان القرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان  
تتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي بين الرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يقيد ثبوت ما يشاهد  
الآن يقال فيجده بناء على أن الحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا للتنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لأن سياق  
الكلام واضح في أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا يجنفه فأقول يقال في القطع بأن العلم بجميع الحقائق نظر لأنه ينفيه قوله تعالى  
«وعلم آدم الأسماء كلها» وذلك غرضي على الحق بتفسيره. هذا وقد قدح منه في تنفيه فيضالم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم أن العلم  
لعامة الناس ، فالكلام يتم من غير البأس (قوله ولا بد من ثبوتها) ر بما يتوهم أنه يقول لأن قوله والعلم بهما متحقق على هذا التفسير لرد في  
العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه أن المراد أن رد على القائلين بالشك في الأشياء ومعنى الشك لا يتم بدون في العلم بعدم الثبوت  
نعم لو قال رد على القائلين بالشك أي بدني (٢٠) ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أي لاطوائف السوفسطائية

فطائفتان ينكران الحكم  
الأول وطائفة الحكم الثاني  
كأشتر ناليه (قوله) فإن منهم  
من ينكر حقائق الأشياء  
وانكار حقائق الأشياء  
يستلزم انكار ثبوت الأحوال  
لها لأن ثبوت الحال لمافرع  
ثبوتها فلا يأتي ما يقال لا  
اختصاص لنفهم بحقائق  
الأشياء بل يقولون مامن  
قضية بدعية أو نظرية الا  
ولها معارضة تقاومها وتقاتلها  
في القوة فلا تظهر أن تحمل  
الأشياء في قوله حقائق  
الأشياء ثابتة على المعنى الأعم  
نعم لا يشمل انكار حقائق  
الأشياء انكار القضايا

والجواب أن المراد الجنس رد على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة  
ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها  
أوهام وخيالات باطلة وهم الضاربة ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات  
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرها جوهرها أو عرضا ففرض أو قدما فقدّم أو حادثا فحادث وهم  
الضاربة ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت شيء ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم جرا  
البعض فلا وجه للرد عن الظاهر (قوله والجواب أن المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس  
لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الأعيان والأعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر  
وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الأعيان فالكلام السابق على حذف  
للضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الأشياء فلاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر  
تنبيه (قوله وهم الضاربة) سمو بذلك لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة  
أمرها إلى أمر آخر في نفس الأمر ويقولون مامن قضية بدعية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها  
وتقاتلها في القوة وبه يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الوجودات فتخصيص انكارهم  
لها بالذكر جرى على وفق السياق والأظهر أن تحمل الأشياء هنا على المعنى الأعم (قوله من  
ينكر ثبوتها) أي تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة إلى خصمه  
ويستدلون بأن المصراوى يجد السكر في فمه مراد فدل على أن المعنى تابعة لا لادراك (قوله)  
ويزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد لاشاك

السبب يتم قوله فالأظهر بالنظر البها قبل سموها عنادية لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق  
نسبة أمر إلى أمر آخر ويمكن أن يقال سموها عنادية لأنهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معاديا موقفا بل فرجمهم في مذهبهم بتناد  
كل حكم لآخر (قوله) ومنهم من ينكر ثبوتها أي ثبوتها في نفس الأمر وهو التبادر فلا ثبت الأشياء الا في الاعتقاد والشهور أنهم  
وقفوا فيها وقفوا نظرا إلى أن المصراوى يجد السكر في فمه وأنحن نقول يحتمل أنهم وقفوا فيه من اجتناع للصوبة على أن الواجب  
على كل مجتهد وتابعهما أدى إليه اجتهدا وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة  
الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم الضاربة) نسبوا إلى عند معنى الاعتقاد كما يقال هذه السئلة عندنا في حقيقة كذا ولا يخفى أنه يفرمهم  
ثبوت قديم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقاد بن الآن يقال لم يردوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس  
الأمر بدعوى الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله) ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت شيء يستفاد منه  
انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوت عدمه انكار لا ثبوت المعلوم مع أنه ليس كذلك لأنهم لا يعرفون بالعلم بالثبوت المعلوم فكانت آثاره بطلان شيء  
هنا المعنى الأعم من الوجود. وقوله ويزعم أنه شاك مع أنهم لا يعرفون بالاعتقاد ولا يظهر من أنفسهم الشك في كل شيء. اشاركنا في أنهم  
اعتقدوا كونهم شاكين وإن انكروا الاعتقاد وقيل أرادوا بزع القول الباطل لا الاعتقاد وقيل أن القول العارضي عن الاعتقاد لا يوجب  
بالطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية • قلت لأن منشأ انكار ثبوت الأشياء لا يوجب الانكار بل الشك لأن وجوده مظهر

(قوله)

لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء، ثم ما بال الشاك إلا أن حال بغير الاسم معجوه بالمتوسط من الفرق، مسجوه وروى  
بالدليل على ثبوته يجب تقيوم ذلك فهم أنتم لمستمحكم بالفرق التمييز ولأن كون السكرما في قم الصفراوي لا يوجب كونه  
حرما في الواقع بصد اعتقادكم يمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا كبر أو قرب إلى الارشاد إلى طريق الحق فلما جاصلوا أمثلهم وفي  
بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذهبهم رد على ناقدا لمحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلا يتحلقون هنا  
للذهب بل لكل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقا) أي لنا في اثبات دعوانا لا قرد دعواهم حتى رد أن النزاع مع الخصم  
أما يتوجه بصد إقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على أنه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله) أنا نجزم  
بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالبيان وبعضها بالبيان دفع شبهة اللاذرية بظاهرها مدفع شبهة العنادية والعندية بهاما بأن الجزم  
حقيقة من الحقائق وقد ثبتت من غير أن يتلوه اعتقاد واما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس الأمر مع قطع النظر عن  
اعتقاد البيان أو البيان بوجوب ثبوته لأن الجزم للسند إلى البيان والبيان لا يكون باطلا لكن في محتم في البيان خفاء إلا أن براد البيان  
البرهان فالولي بالبيان والبرهان في أن الجزم ببداهة العقل أيضا يدل عليه فلا جوه تتركه لأنه غير داخل في البيان لأن مظاهر في الحس (قوله  
والزاما) فائدة الدليل الإلزامي مع أنه لا مناظر معهم كما سيحى يحفظ الطالب الحق (٢١) عن فسادهم فائدة إذا ذكر أن لنا

ما يلزمهم وأن عدم قبول  
الالزام منهم محض مكابرة  
رسخت فيهم اعتقدا بطلانهم  
وأن منهم فذكر الدليل  
الإلزامي لا ينافي ما سيحى  
أن الحق أنه لا مناظرة  
معهم ولا حاجة إلى أن يقال  
في دفع التناقض أن قسوله  
والحق أنه لا مناظرة معهم  
إشارة إلى أنه لا فائدة تذكر  
الدليل الإلزامي وأن ذكره  
في الكتب الكلامية عار  
عن الفائدة، وما ينبغي أن  
يطلب أن الدليل الثاني أيضا  
كما يفيد الإلزام يفيد  
التحقيق لتركيبه من مقدمات

وهم اللاذرية لنا تحقيقا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالبيان وبعضها بالبيان  
والزاما أنه أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت وأن تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من  
الحكم فقد ثبتت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى أنه انما يتم على العادة قالوا  
الضرورة وبات منها حسيات

(قوله) أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات  
عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على النفي الآخر  
ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم  
وقد يشوه أن انكارهم مقصور على حقائق الوجودات ووجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق  
والتصديق علم والعلم من الأعراض الوجودية في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود لعلم في الخارج  
عندكم كثير من التكمين ولو ثبت فإنا نظردقيقة فكيف يبين الإلزام لنكر كراجل البديهيات على  
مثل هذا الأمر الخفي لا يقال ترديد هذا الإلزام إلى التحقق وهو بمعنى الوجود \* لنا نقول  
ليس هنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الأشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه  
مدموما في الخارج (قوله) انما يتم على العنادية) عدم عامه على اللاذرية ظاهر وأما على العندية  
ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات  
أونسيها إذا تمسكوا فيما ادعوا شبهة (قوله) قالوا الضرورية) هذا دليل اللاذرية وحاصله

بقية فقابلته بالأول في أن الأول لجرد التحقيق، وبهذا تحقق أن قوله الزام ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو للتبادر (قوله  
أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت) أي أن لم يتحقق نفي جميع الأشياء بمعنى أن لا يتحقق شيء من الأشياء فقد ثبتت أي جنس  
الأشياء اذ قد عرفت أن المراد الجنس ردا على القائمين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه أن ضميمته إلى الأشياء ولا يلزم من  
عدم تحقق نفي الأشياء ثبوتها اذ اتقاء تحقق نفي التمدد لاستلزام ثبوته ومن البين أنه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء  
بناء على أن اتقاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على أن نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم  
وأنه كما أن تحقق النفي يستلزم الدعي وهو ثبوت جنس حقائق الأشياء يستلزم هلال نفسه بناء على استلزامه اجتماع التقيضين لأن نفي  
جميع الأشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وأن لا يتحقق النفي اذ هو شيء وماذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله) ولا يخفى أنه  
انما يتم على العنادية) هذا ما انف ما ذكره في شرح المقاصد أنه يتم الإلزام على العنادية والعندية والحق معه لأن العندية تنكر ثبوت الأشياء  
مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم أن لم يتحقق لاثبوت الأشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والاتحقق النفي وهو حقيقة من  
الحقائق هذا وقد عرفت أن المقصود بالإلزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فسادهم ويتم بهذا النفي على الفرق الثلاث  
منهم (قوله) قالوا الضرورية وبات منها حسيات) للشهور أن هذا دليل اللاذرية والاكتفاء باستدلالهم لأنهم أمثل السوفسطائية فإذا  
بطل منهم فهم بغيرهم بالطريق الأولى أو نقول هذا دليل اللاذرية فلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفرقين الآخرين بضميمة أن

المادليل عليه ليس ثابت لأن الأصل عدم ودليل أن لا أشياء ثبوتاً ناجماً للاعتقاد بما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلاهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه. قال ناقداً للمحصل الحق أن نظرية الكتب الكلامية بأشكال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة وجوه فسادها بخبرهم التثبت بخباير وموته كيلا يركنوا إلى شيء منها إلا إذا لحق لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات الزينة بمنزلة الإيقاظ لطلاب من نوم الغفلة وتنبهه على أنه ينبغي أن لا يعتمد على ما يبدى للعقل بالم تأمل حق التأمل لأنه موقع العقلاء مواقع (قوله والحس قد ينط) الفلظ محرّكة أن يبنى بالشئ. فلا يعرف وجه الصواب وينط كيعلم والفظ بالطاقي الحساب وغيره أو هو في النطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس. ومن البين أن إطلاق الفلظ من اللا أدري بناء على زعم الناس وكذا تحليل الفلظ بالنسبة إلى غير الفلظ فإنه لم يعلم مطابقة نسبته لواقع ويكون الكل مشكوكاً كيف يحكم بأن الفلظ مكتور وأن العنادية لا يمكن أن يحكم بكون الفلظ مكتوراً لأن أكثر الأحكام غلط رأيه إلا ثبوت لشيء. وكذا رؤية الأحوال الواحد اثنين وجدان الصفراوى الحلو مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لانها ثبوتاً ناجماً للاعتقاد كذا إطلاق الحسى والبدهى والضرورى والنظرى فانها تصديقات خصوصية فمن قال إطلاق الفلظ على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن ومن لم ير الواحد من كثير كان في غاية العمان ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسبىة والبدهىة لانها أظهرها فافزع الايمان منهما بوجوب جبار ارتفاع الايمان من غيرهما بالطريق الأولى والمراد بالأحوال الغير النظرى فان النظرى لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله له اثنين مصدر رأى يرى رؤية اثنين وكذا مرا أى يجد الحلو (٢٢) وجدان مرو ويصيه اصابة مر لأن الرؤى بالوجود ان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى

<p>اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) وأحد الحالتين غلط فلا إيمان فيه ويتعرض شبه فيفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاننا في الجزم بالبعض باتقاء أسباب الفلظ والاختلاف في البدهى لعدم الالف أو لحذفه في التصور لاننا في البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الاظهار لاتنافية حقيقة بعض النظريات والحق أنه لا طريق إلى الناظرة معهم خصوصاً إلا أدري لانهم لا يعترفون بمعلوم ثبتت به</p> <p>انه لا وثوق بالبيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا ثباتاً مرأى وقتيه (قوله قد ينط كثيرا) إطلاق الفلظ منهم بناء على زعم الناس أن قلت قد الداخلة على المزارع لقلقة فينا في الكثرة * قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضاً على أن القلقة بحسب الاضافة لاتنافية الكثرة في نفسه (قوله باتقاء أسباب الفلظ) * فان قلت لعل</p>	<p>البدهى لعدم الالف. والخفاء في التصور لاننا في البداهة. ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البدهىة وضوحاً هنا</p> <p>وجلاء بالنسبة إلى الأذهان فرب بدهى جلى عندنا حذنى عند آخر أو نظرى فلا بدهى يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه عطفنا (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لا يمنع الالتزام والنسب لا طريق معهم إليه الزامهم وأثبت المطلوب عليهم وأما الامتناع عن أن يازموننا فاليطريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لاننا في الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للفظ بشهادة الجزم باتقاء سبب الفلظ مطلقاً في مثل ادراك حلولة التمسك (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الاظهار لاتنافية حقيقة بعض النظريات) فيه أنه يمكن لنفى العلم منافاة كثره الاختلاف للجزم بالحقيقة يدفعه أن النافع من الجزم يقتضى الدليل وهو حقيقة النظرى منافاة كثره الاختلاف لمخالفهم واستغن عن أن يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظرى بانها شأن الفاسر من (قوله والحق أنه لا طريق إلى الناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لأنه لا متفلسفهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند الأدري منهم خيال وهم لا حقيقة له حتى يطلان اجتماع التقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون إلا بالحيالات والاهوام بل الصواب معهم أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقاً وهذا النفى من جملة الحقائق فنبت بعض مانقبتهم فصوابه ليس الأخيالا وهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الأخيالا وهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون أى الأدري فالمراد بالمعلوم المتصديقي والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون اننا شاكرون في أنا شاكرون وهم جرا ولك أن ترجع التعمير إلى السوفسطائية مطلقاً فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه أنه يمكن لا ثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق قلنا كان وأغيره جيد</p>
---	---

في البدهى لعدم الالف. والخفاء في التصور لاننا في البداهة. ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البدهىة وضوحاً هنا

وجلاء بالنسبة إلى الأذهان فرب بدهى جلى عندنا حذنى عند آخر أو نظرى فلا بدهى يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه عطفنا (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لا يمنع الالتزام والنسب لا طريق معهم إليه الزامهم وأثبت المطلوب عليهم وأما الامتناع عن أن يازموننا فاليطريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لاننا في الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للفظ بشهادة الجزم باتقاء سبب الفلظ مطلقاً في مثل ادراك حلولة التمسك (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الاظهار لاتنافية حقيقة بعض النظريات) فيه أنه يمكن لنفى العلم منافاة كثره الاختلاف للجزم بالحقيقة يدفعه أن النافع من الجزم يقتضى الدليل وهو حقيقة النظرى منافاة كثره الاختلاف لمخالفهم واستغن عن أن يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظرى بانها شأن الفاسر من (قوله والحق أنه لا طريق إلى الناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لأنه لا متفلسفهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند الأدري منهم خيال وهم لا حقيقة له حتى يطلان اجتماع التقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون إلا بالحيالات والاهوام بل الصواب معهم أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقاً وهذا النفى من جملة الحقائق فنبت بعض مانقبتهم فصوابه ليس الأخيالا وهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الأخيالا وهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون أى الأدري فالمراد بالمعلوم المتصديقي والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون اننا شاكرون في أنا شاكرون وهم جرا ولك أن ترجع التعمير إلى السوفسطائية مطلقاً فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه أنه يمكن لا ثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق قلنا كان وأغيره جيد



(قوله بل الطريق تذهيب بالثار) لا يلام من هذا مجوز تذهيبه شرطي رما تخير مجوز والملاق الحكمة وهو العلم بالأساطيل  
 ما هو عليه حكما للاق العلم على منذهب الوسطانية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهن إلى سوفسطائية لانه الحكمة عندهم الامحرة  
 اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات لاعلم حقيقيا ثابتا على مر الدهور  
 (قوله فيلاسوفا أى عجب الحكمة) الاوجه أن عجب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون عجبى الحكيم وبناء الكتابة على  
 ما اشتهر أن المرء لا يزال عدوا لماجهله (قوله وأسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق ردا على سوفسطائية وكان منشا أنكارهم العلم  
 في الحس وبداهة العقل أو انظر للتفرع عظيم ما عقبه بابتات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة إلى اثبات السببين المطبوعين مع  
 زيادة سبب ثالث مماثلة في صحيح تحقيق العلم بحقائق الأشياء وانما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر ثلاثيته وعوده إلى  
 العلم المتعلق بحس حقائق الأشياء مع أن الراديبان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته إلى شئ مو عرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك  
 الحواس لانه مع كونه أرحح أنسب يجعل الحواس من أسباب العلم (٢٣) (قوله وهو صفة يتجلى بها الذكوران قامت هي

ب) لم يتكف بقوله يتجلى  
 بها الذكوران التورصفة  
 يتجلى بها المذكور وكفا  
 كل صفة بما يتجلى بها  
 موصوفا لكن لا لمن  
 قامت هي به ولان ادراك  
 الحيوانات المعجم داخله  
 فيه وليس يعلم فأخرجه

مجهول بل الطريق تذهيب بالثار ليعترفوا أو يخترقوا وسوفسطايسم للحكمة للموهة والعلم  
 الخزرف لان سوفسطا مناه العلم والحكمة واسطامعنا المزخرف والخلط ومنه اشتقت البسطة  
 كما اشتقت الفلاسفة من فيلاسوفا أى عجب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها  
 المذكور لمن قامت هي به أى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان  
 أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصدقات اليقينية وغير  
 اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس  
 بناء على عدم التقيد بالمعاني

بقوله لمن قامت به اختصاص  
 من بالقلاء وفيه أنه لو  
 فسر من بذوى العقول  
 خرج علم الواجب فيلغو  
 قوله لا لخلق ولو فسر بذوى  
 العلم لزم الدور ويمكن  
 دفعه بأن العلم المأخوذ في  
 تفسير من أعم حتى يشمل  
 الظن فتأمل والتبادر من  
 الباب السبب المفضى فتخرج  
 الحياة والوجود مما هو  
 شرط في التجلى لا يقال

هنا سببا عاما لفظ عام فمن أين يجزم باتقاء مطلق أسباب الخلط ؟ قلت بدهية العقل جازمة  
 به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلال على التحقيق لا للازام (قوله ويمكن أن يبرعت) اشارة  
 إلى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من للضموم وهو  
 ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لمعوم مثل الظن والجهل خلا لفظ على الشائع  
 التبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف والفة فان البهائم ليست  
 من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) أى نقض التميز كما هو الظاهر والاحتمال  
 لتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز في التصور والصورة ومتعلقه المشاهدة المتصورة وفي  
 التصديق الاتبات والتى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن  
 لم يوجب إياه تصور ولا تصديق (قوله بناء على عدم التقيد بالمعاني) فان المعاني ما ليست  
 من الاعيان المحسوسة بل الحس الظاهر فخرج الاحساس لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن  
 الجزئيات المعينة فترك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى  
 التعريف أن لا تصل تلك الجزئيات غاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على

التبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلى بالانضاح ولم يجعله على الانكشاف التام للتأخر  
 عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا وبانه أعرا على أنه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاضاح بل يجب تخصيصه إلى أن  
 يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف والفتوا للشرع وقال شارحه  
 يطلق العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد  
 التقليد المعيب أيضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحلل بالعقدة هذا فتريجه على التعريف  
 الثاني لشموله لتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب الرجوعية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون  
 المذكور بالقلب لانه التبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية لشيء باسم الدال ونبيه على أن المراد  
 بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفضل ليشمل العلم بما لم يذكر كالحلوفى وجود ما لم يذكر كأملا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم  
 صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض) اشارة إلى ترجيح التعريف السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت نبذنا مما يتطرق  
 ببعض ما ذكره لتريجه على قوله

والتصورات بناء على ماز هو آمن أنها لا تناقض لما اشارت الي مرجع آخر لا وعلية وهو ظهور شمول الأول التصورات وضمف شموله  
لنصف البنى لان كثير امن الاحكام للتطبيقية على اثبات النقيض في التصور. وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف  
على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو لم فليكن المراد بالنقيض في التصديق فيسكن في صحة  
استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الأول مرجع حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن  
ماهية العلم ومن وجوه الترجيح أنه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادر الحجابوات وقد حفظ التعريف الأول وقد عرفت ما فيه  
وأن اخراج الجمل للركب عنه بجوح (٢٤) الى مز يدتمحل في عدم احتمال النقيض بأن يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مالا فان

الجمل المركب يحتمل أن  
يظهر في دليله نصف فيحتمل  
المجمل نقيض ذلك التميز  
وأنه يجب اعتبار تقييد  
ايجاب التميز بايجاب  
التميز لعلها ليخرج عنه  
أمثال الشجاعة فانها توجب  
تميزا لكن لا لعلها بل  
لن لاحظها بخلاف العلم  
فانه يجعل علمه تميزا كما  
يجعله متميزا كالشجاعة  
وأنه يقتضى أن لا يكون  
الشي والاثبات علما بل  
ما يوجبها وكذا التصور  
وأنه يحتاج اسناد قوله  
لا يحتمل أى التميز الى  
التجوز والمقصود نفي احتمال  
متعلق التميز بنقيض التميز  
وأنه يشجع عليه العلوم العادية  
كالعلم بوجودكم مع احتمال  
عدمها اذ اشبهة في امكانه  
ويحتاج دفعه الى دقة (قوله)  
بخلاف علم الخالق (جمل  
قوله لا لخلق في العلم ولك

والتصورات بناء على أنها لا تناقض لما على ماز عموما لكنه لا يشمل غير اليقينات من التصديقات  
هذا ولكن ينبغي أن يجعل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم  
مقابل لظن (الخلق) أى الخلق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته  
لا لسبب من الاسباب

وجه جزئى فبين وعلى وجه كلى ففى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى هذا والأمر في  
ادراكه بد التية عن الحواس (قوله) مشكل بناء على أنها لا تناقض لما أى تميز هالذى هو الصورة  
فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور  
ومن هنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يوجب بته بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض  
التصور فصح البناء المذكور لكن لا يثنى أن دعوى الفرعية بما لا يتبله \* ان قلت كل تصور  
لا يحتمل غير صورته الخاصة فلا سلم أن التصور نقيضا قطعيا لا يحتمل نقيضه فلامضى للبناء على  
عدم النقيض \* قلت هذا انما هو في التصور بالكتلة لا في التصور بالوجه فانه لو فرض أن الاضاحك  
بالفعل نقيض الصالح بالفعل فلا شك أن الانسان التصور بأحد هما يحتمل أن يتصور بالأخر على  
أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافى وجود مسمى آخر له في التقدير (قوله) على ماز عموما) فيه تضعيف  
قولهم لانه يطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا للتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ  
نقيض الموضوع محمولا بالعكس والتحقيق أنه ان فسر النقيضان بالمائةين لانهما لا يكون التصور  
نقيض اذ اختلف بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمائةين لانهما كان له نقيض  
ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفقه أى سواء كان رفقه في نفسه أو رفقه عن غيره والأشهر هو  
الأول وقول المنطقيين محمول على المجاز وأيضا يرد منه أن يكون جميع التصورات علمان مع أن المطابقة  
شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حمارا من مدخل منه صورة انسان وأجيب  
عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لتلك  
لرئي هذا هو للشهور بين الجمهور ويرد عليه أنه يفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور  
في المثال المذكور هو الشبح والصورة التهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله) فانه لذاته

أن تحصله قيدا لاسباب العلم أى أسباب العلم التابتة لخلق وقول من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس  
أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لا لسبب من الاسباب قيل يراد لا لسبب غير ذاته مثلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما  
يحتاج اليه لوصح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارة فيا بجان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظرو لك ان تجعل  
اللام في قوله فانه متصل للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يثنى أنه لا حاجة الى ذكر قوله لا لخلق ويصح  
أن أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعله تعالى لانه فانه لم يرد اذ لخلق السبب على ذاته تعالى حتى يتقصر حصر السبب في الثلاثة ثم يفي كون  
علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فانه لا تكشف المسموع والمبصر الآن يقال انهما ليسا سببين في العلم بالمسموع  
والمبصر بل سببا متعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا يجب أنه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى قوله فانه كانه كافيه من غير  
مدخلية مالا يستند الى ذاته لا يثنى كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته في قوله فانه فانه لم يرد على من قال فانه عين ذاته

ثبوت الحواس الخمسة حتى القاطعة للآلة والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل معي وذلك أن تستدل بثبوتها بالآلة عاقي صحاح للصالح النبوة أنه قال صلى الله تعالى عليه وسلم «من أكل من هذه الشجرة التنتة فلا يرى من مسجداً فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنسان» (قوله الحواس السليمة) بخلاف اللؤفة فاتها لا توفى عليها فلا تصير موجبة العلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكتفى بالتقييد إذ لا يضمن العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقائل السلامة. هنا وفي بحث لأن الحواس اللؤوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الآن يقال أر بد بالأسباب ما يمتد بها ولهذا يصح جعل العلم الذي كور شامل لتأثير اليقين على ما زعم الشارح والالم تنحصر الأسباب فيما ذكر لأن الحس اللؤوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لتأثير اليقين لكن لا وجه لجعل العلم شامل لتأثير اليقين واخراج ما يفيد غيره بتقييد الأسباب بما يستدبه الآن يقال أغابله شاملان زعم أنه كذلك لا لأنه المناسب للقيام لا ليقال الأمر والنهي بما يوجب العلم فاتها ما إذا صدر من الشارع يفيدان الوجوب والحكمة \* لانا نقول القيد للعلم بالوجوب والحكمة ما يزمها من الخبر القيد فإن الأمر يستلزم الحكم بأنه واجب والتهى يستلزم الحكم بأنه ممتنع. بقى أن كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان أو مرکبا فهو من أسباب العلم وأما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فباجد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله موجه الضبط أن السبب أن كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والأفان كان آلة غير المدرك فالحواس والأفان العقل المفسر بقوة النفس بما تستمد للعلوم والادراكات. وفيه أن العالم أن كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى الودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزء فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة وإن كان الجوهر المجرد (٢٥) المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكميم فالمراد بقوة بها تستمد النفس للعلوم والادراكات

(ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط أن السبب أن كان من خارج فالخبر الصادق والأفان كان آلة غير المدرك فالحواس والأفان العقل \* فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانهما خلقه وبإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للأحراق هو العقل لا غير وأما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل هي أشتى آخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والقدما

أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتلقفه بالمعلومات بلا حاجة إلى شيء يفضي إلى العلم وتلقفه

(٤ - عقائد)

نفسه الحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه. وبالجملة قوله والأفان العقل يفيدان العقل آلة غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بتأثير المدرك على أن ما سبق من أن تصرف العلم شامل لادراك الحواس بوجان تكون الحواس مدركة الآن يجعل السابق تجوزاً فاشتمل. ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول أن قرينة الجواز ما خرجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلة لتأثيره تعالى إذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء. (قوله والسبب الظاهري كالنار للأحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر أن العقل بالمضى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس. وبما يقضى منه العجب ما قيل \* فان قيل الخبر الصادق أغابوه متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طر يقاله فلنا صدق الخبر سبب وطريق العلم بضمونه. هذا إذا الطريق هو الخبر بمعنى الدال والعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة الشايع في الاقتصاد على المقاصد اننا اختار شقاراً بما اذمحل السؤال ترددين ثلاثة أمور: السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما أخير في الجواب راسخا لأن ارادة السبب الظاهري المقصود ما لهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوافية «من حسن إسلام المرء تركه ما لا ينهيه» (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وأنه متعلق بفهم الكلام فان السابق في قوة التردد في المراد فكانه نقول أن أر بد كذا وان أر بد كذا وان أر بد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة إلى العقل كالوجدان والحس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال اقتصروا على الثلاثة لأن ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الشكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف مفرقة على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الأشياء يفتي سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من الديهيات لا يؤمن عليه أرادوا

أن بالحواس سبعيتها محصورة السببية فيها ولما لم يرضوا بحمل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والقائد بالنسبة اليهما كالمعلم ضم اليهما وحصر السبب فيها بمالقة في سبعيتها بتزيل ما عداها لتقصاها فيها بالنسبة اليها منزلة المعلم. وانما نقل معظم المعلومات الدينية لان بعضها ما يتوقف ثبوته على معرفة صدق خبر الرسول. ولذا أن نقول الجميع مستفاد من الشرع وتأييده وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق عملا بدمنه في كمال الوثوق عليها. والحق أن يطوى الشكل بعد ظهور الوجه للصون عن التكلف والترذل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء: الحواس والخبر الصادق والنقل، فإنه بعد استعمال البصر مثلاً على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الآن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة، ففي بعض الأحكام استعماله باحظار طرف في توجهه الى نسبة بينهما، وفي بعضها بلا حفاظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وتنبها على وجه مخصوص. وفي بعضها بلا حفاظها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فأن الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتزعات استعمالها لتقص سببية استعمال الحواس الخمس أيضاً. وأما التجربة فبليت الاستكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحسية) (٢٦) الراد بالحواس الحواس مطلقاً والحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر

بقلنا هذا على عادة الشائع في الاختصار على المقاصد والأعراض عن تدقيقات الفلاسفة فاتهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم للمعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس للترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواسيات والتجربيات واليدبيات والنظريات وكان مرجع الشكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يقضى الى العلم بمجرد الثبات أو انضمام حس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لانجوعا وعطشنا وأن الشكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السمقونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحسية (حس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تنبها للفلاسفة فلا تتم دلالتها على الأصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في الصبب المفروش في مقر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء للتكثيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى (قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشك الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيها لا يفتر اليه فان دأبهم تنقيب أوقاتهم فيما لا ينضم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فقلوه سواء كانت اشارة الى عموميه (قوله فلاتم دلالتها) فانها مبنية على أن النفس

الصحيح وجود ثلاثي يشق منه الحواس حتى اضطر الى القول بأنه كالدرج مأخوذ من الأفعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحواس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسنت الشيء وأحسنه أبصرت وعلت الا أنهم يخطئوا هوهرى في جعل الحواس من الاحساس كما هو دأبهم وكأنه غفل عما فصل والظاهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل

لا

حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الحس مع اثبات

الفلاسفة خمساً أخرى. وظاهر السوق انه قصد تنقيح الحس بالضرورة لكن لا ينبغي ان لا يقع بل النافع تنقيح الموضوع فليصرف عن الظاهر وليجعل على تنقيح الموضوع \* وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر. ولا ينبغي أن تكون تلك الخمس بعمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها يعلم بالضرورة ولا بالبرهان الآن يقول الراد الوجود الراطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي تنبها للفلاسفة فلا تتم دلالتها) فانها مبنية على أن النفس لا تترك الجزئيات المادية بالذات لتجربها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لآخرين والشكل باطل في الاسلام. ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك الجرد للمادى الاماني بعض الأحداث ان لليت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الأكاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الأصوليون في كتبهم وقد أورده للتوضيح والكشف وغير ذلك. وهذا وفيه أن اخبار الشرع كثرت في ان الروح تخرج من أعماق البدن فلولا تمكن حالة في البدن لم يتم ذلك والجرد لا على في المادى وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم للاديات بخصوصها فيعلم أن النفس لا تترك الجزء المادى نعم ابراد الأصوليين متانة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لأن سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه ما يتنغمع عن السمعيات والتفليكات اذ السمعيات لا تترك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع. ثم ذكر عقبيه بواقي ما يختص

بالرأس على ترتيب الأعضاء للودعة هي فيها ثم أتى بالالامة التي هي أنسب بالقامة منها خبره لان الحيوان أحوج اليها بجد الالامة ويشتركان في توقف عملهما على التماس. والصالح خرق في الأذن وبالسنة كذا في الصالح. وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية لا يقوم المرض بالمرض وهل الادراك بوصول الهواء للتكيف بكيفية الصوت الى الصالح أو بتكيف الهواء الجاور للصالح لتوجهه وتنشكه بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل. والظاهر هو الثاني. وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى خلق الادراك في النفس عند وصول الهواء للتكيف بكيفية الصوت الى الصالح يقتضي أن يكون كل ما خلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا كما كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في باقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها ذكيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركا بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتاب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بهما صادق على قوى مودعة في هذا الحل هي غير العرف مثلاً في الزائدين التائمين من مقدم الدماغ كأودعت الشامة وأودعت الالامة فذكر كإلشراح في تعريف كل منهما ما يدرك بهما يميز الماعن قوة أخرى أودعت في هذا الحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان) فيه إشارة الى أنها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل الصليب الأيمن بالأيسر ثم يفرق الأيمن الى العين اليمنى والأيسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان تقاطعا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفرقان يتقاطعان فيناديان الى العينين. (٢٧) قيل كيف تدرك المقادير بالبرص وهي

أمور موهومة لا يرى اثارهم جعلوا على الابصار الوجود حكماً وبأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ما سيحى في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أرشد بالقادير الجواهر فهو عين الاجزاء لتألفه كما سيحى مواعرض أيضا بأن الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأوجب بأنها من الوجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدين الخ) لا يصدق على التماس

أن الله تعالى خلق الادراك في النفس عند ذلك (والبرص) وهو قوة مودعة في المصنئين الموقنين التين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما خلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال المبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين التائمين من مقدم الدماغ الشبيبتين يخلقني الذي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء للتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الحيشوم (والذوق) وهي قوة منبهة في الصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة الغابية التي في الفم بالطعوم ووصولها الى الصب (واللس) وهي قوة منبهة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به

لامدرك الجزئيات للمادة بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأخرين والكل باطل في الاسلام (قوله تتلاقيان) فيه إشارة الى أنها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل الصب الأيمن بالأيسر ثم ينفذ الأيمن الى العين اليمنى والأيسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يوافق الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس • لا تناقول الحركة من الوجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكان في آت ين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يد محسوسا ولا ينام أن يكون المعنى محسوسا

القائم بحسب الزائدين فالاولى في الزائدة الثالثة وأما وصفه في هذا التنبيه على أن التماس مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كاطلبة تؤل في وسط التدنى والخيشوم أقصى الأنف والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء الجاور للخيشوم لا بوصول الهواء للتكيف بكيفية ذى الرائحة أى بعنل كفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشترط الرائحة بمحصول الزواج في الجسم معناه ان الزواج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد به المجاورة الرائحة فلا ينكر أحدان كل مجاور لذي الرائحة بتكيف مثل رائحته مع ان هليس فيه مزاج ذى الرائحة فاشبهان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالزواج والامزاج فهو اما الصنف أو عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالناصر بحيث يحصل له مزاج. ثم نقول لم يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة للودعة في الضومن غير وصول الهواء للتكيف ومن غير تكيف الاهوية الجاورة الى الضو كافي الرؤية (قوله وهي قوة منبهة في الصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كذا في القاموس (قوله وهي قوة منبهة في جميع البدن) لا يصدق على لامة عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامة وتلقايل لامة الكف أقوى من لامة سائر الاعضاء وأوصفه في هذا التنبيه على عموم الالامة واستثنى من جميع البدن السكابة والرمو والسكيد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة به وبالبرودة فلا يدركه حرارة النار من غير تماسها على ان النار في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء المحلر بمجاورة النار

(قوله وضعت هي له) أي عينت أودلت (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعنى قوله بوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد مذكر الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها، وكأنه يعلم بتموضعه لأنه ليس محل النزاع والبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر أن عدم الوقوع ثابت ومن يمنع إمكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع إمكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال الصنف بكل حاسة منها بوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لثلاثين حصر إمكان الوقوف (قوله فإن قيل أليست النافقة) الظاهر أن يكون إرادا على ما ذكر من أنه لا يمكن أن يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة إلى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال أليست النافقة تدرك حرارة الطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز أو رد ليطل. ويحتمل أن يكون رداعلى المخالفين الجواز أو رد ليدفع. ويمكن الإيراد بأن الالسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارتهما (قوله والخبر الصادق) أي للطابق الواقع الأولي تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فإن الخبر كلام) (بيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكر في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالخبر الواجبة الصدق) والكذب وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للتخارج وإلى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور بعن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق إلا بمطابقة الخبر للواقع والكذب لا بعدهما. ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقة كل مركب مشتمل على (٢٨) النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو نفي شيء أو ثبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء

عن شيء، فالتمهيد يدل على معلومة ثبوت شيء لشيء، والآنشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجود والخبر على مطابقتها في الوجبة وعلى عدم مطابقتها في السالبة فالمراد بأن يكون النسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فإن معنى قولنا زيد قائم أن ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعمل وكذا المراد بأن يكون نسبته خارج

(وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (بوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لأدراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يمنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا \* فإن قيل أليست النافقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارتهما \* قلنا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة بالشم الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي للطابق الواقع فإن الخبر كلام يكون نسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد يقال بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق لتأدية الاحساس بشكل الاعمى إلى ادراكه عماء (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعنى قوله بوقف للاختصاص (قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل (قوله) بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أي على وجه ذلك الشيء التلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء أاما النسبة وهو الأوفق للمعنى فيثبت قلما

لا تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فإن زيد ليس بقائم معناه أن ثبوت القيام لزيد من حيث شأنه معقول له خارج عبارة لا تطابقه إذ خارجه عدم الثبوت. وهذا معنى قولهم النسبة واقعة وأليست بواقعة لأنه النسبة للعقولة وليست بواقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة لفظها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات النافسة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الأوام ولا أنشائي لأنه ليس نسبته خارج تطابقها ولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل دلالة الكلام الأعلى طلب النسبة يندفع أيضا أن يضرب لنسبته خارج حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ناتية للماضي وروابطا بآتي أحد ماضون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على أن النسبة للقيد بزمان لا يكون خارجا إلا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال) بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة (قال السيد السند قدس سره في شرح الفتاح الاخبار) رأى الكشف ولهذا عدى بمن صدق للكلام اخباره وكشفه عن الشيء ما في هو للسندالية على الوجه الذي هو في نفسه متلبس بمن ثبوت للسندالية أو انفائه عنه وكذلك به كشفه واخباره عن الشيء ما على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي متلبسة بمن الثبوت والاتقاء بعيد بحسب اللفظ لأن التلصص في الاستعمال أخبرت من زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام إليه هذا كلامه وما رزقه

كلام الشارح في شرحه الفتح الشارح هنا بقوله أي الاعلام خسة ثامة وما ذكره من وجه البديهة ثم إن النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي أدرك أن النسبة واقعة أولست بواقعة وقوله فمن ههنا يذهب أن سند معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة للبيان ولا إلى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره بوفيقا بين البيانين وفسا للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على أن الامام لا يدعى نوعين (قوله يسمى بذلك) أي لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي لما أنه لا يمكن أن يسمى الخبر دفعة من جمع كثير فنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع مما لا يخفى. نعم نتج عنه أنه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبرين خبر تراخى عنه ودفعه بأن التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لنتج عنه في القاموس التواتر المتتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كأنه احتراز بالشئ عن الخبر الجارى على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس ثابت على السنة قوم لمة مخصوص بالرجال وقد تأكد الضمير للذكر ولعله على سبيل التعليل ولم يشترط المذكورة (قوله لا يتصور تواترهم على الكتب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواترهم على الكتب فيه إشارة إلى أنه ليس المدار على عددهم والاول وصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لأنه لا يتجلى على ما يتجلى عليه ما ذكره من تواترهم لولا أن العلم فرع التواتر فثابت التواتر بدور وإن كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالآثار على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح (٢٩) إلى أن الراد بالتصور التجويز دفعا

لما يتجلى من أنه لا حجر في التصور لأنه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفى التجويز حتى أنه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وقضاد في الطول المقيدين: أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس متعنا ومازاد ان كيف والخبر عن العقول لا يكون بحيث يتنعم

الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات للخبر فن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالضافة (على نوعين أحدهما الخبر للتواتر) سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكتب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب العلم الضروري) كالمعلم بالملك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان الثابتة) يحمل اللطف على الملك وعلى الأزمنة والاول أقرب وإن كان أبعد فهنا أمران أحدهما أن للتواتر موجب عبارة عن الإثبات والتفي وأما الموضوع وهو الأوفق لفظ فإن الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول أو اتخاذه والشارح اختار الأول في شرح الفتح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواترهم) فيه إشارة إلى أن منشا عدم التجويز أكثرتهم فلا تنقض خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصادقه) أي ما يصدق ويدل على بولوغه حد التواتر حتى أنه لا يشترط فيه عدم معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو ثمان مائة أو مائة ألف بل ساطة وقوع العلم منه من غير شبهة قيل عليه العلم

تواترهم على الكتب ولذا لا يفيد التواتر في العقول وكذا الخبر عن المتنوع ورد على الثبوت والخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم على الكتب إذ أخبر بكل منهم رجلا آخر ولا بد لأخراجه من تقييد الحد بالوصول منه إلى واحد وما عجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم على الكتب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينتفي كونهم لا يتصور تواترهم على الكتب وأعجب منه ما يجب به من أن الراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولا جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على استقامتهم واليقين وتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصادقه وكون وقوع العلم بمصادق الخبر للتواتر أن ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيذا للعلم لا يكون مع شبهة. ولك أن ترد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو علم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن الراد أن مصادقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد الصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا يأم أن كون الخبر للتواتر أمرا موقفا للعلم الضروري كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قوم لا يتصور تواترهم على الكتب وكل ما هو شأنه ذلك فهو صادق وما سيذكره الشارح أنه لو لم يكن ضروريا لم يحصل أصلي لا يتهدى لطريقه الكسب ضعيف لأن حصول العلم لهي بحيث لا يقبل التشكيك منه ولا يذهب عليك أن بين قوله وهو بالضرورة في العلم الضروري وبين استدلاله على أن العلم الحاصل بضروري تنافيا. والملك الخالية بمعنى الملك الماضية على ما في الصحاح والبلدان الثابتة مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن عطفه على غاية الصدور مجرد تحديد نظر وكيف لا ويكتفى في التعليل العلم بالملك الماضية في الأزمنة الماضية كما أنه يكتفى العلم بالملك في البلدان الثابتة فلا حاجة إلى تقييد الملك بالتقدير على أنه يلزم استعمال أداة النظر في المعين في إطلاق واحد

لأن كلمة مشتركة بين طريفة الزمان وطريفة المكان فلا يستعمل في الملاقاة واحد منهما فلا يقال نعمت في الليل والبيت فكان قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بدموص الملوك بالخالية وهل مضى من الأزمنة الماضية \* قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة. ولكن أن ترد بقوله في الأزمنة الماضية العلم بهم هذا الوجه يمتنع بأنهم كانوا في الزمان الغلاني وكذا بقوله في البلدان الثانية فيكون أمثلة العلم في التواتر متكررة على حسب القبول وهو به يدفع بعض مد الطعن على الأقرب. وقوله فهنا أمران يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجبا للعلم الضروري في أن المقصود أن يجاب به العلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلنا بقوله وإنه ليس بالأخبار عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله وأما خبر النصراني لئلا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهودي لأن بعض النصراني مع اليهودي في اعتقاد القتل وجعل إضافة الخبر إلى النصراني إضافة إلى الفعل مع إباء عطف اليهودي مع جدا. والمراد بخبر اليهودي بتأييد موسى خبرهم بأنه قال موسى بتأييده على ما في خلاصة الطائي والأفتاب يد دين موسى ليس حسيبا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواتره ممنوع لأنه وإن كان كثير الخبرين في زماننا لكن يعلم كثرة الشاهد في لقائه والسامعين للتأييد على أنه شاع الكذب فيما بينهم إلى أن ضيعوا كتاب (٣٠) الله بالتحريف (قوله) فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد الاطن وضم الطن إلى الظن

لا يوجب اليقين هذا  
الآراء مصادم لا يدهي  
فيبطل لكن الأول أن  
لا يكتفي في دفعه بذلك بل  
يشغل بحله لتزاح الشبهة  
عن القاصر و يجمع قلبه  
برد اليقين من غير شائبة  
وساوس الوهم الخاسر فلذا  
أوردوه دفعه بقول يحصل  
الآراء تكذيب قضاء  
الضرورة بإجابه العالم أولا  
باتفاه المقتضى وثانيا بوجوب  
للمانع وحله بطرق منها أن  
يمنع أن خبر كل واحد يفيد  
الظن لجواز أن يفيد الجزم  
الغير الثابت إذ لا مانع من  
إفادة خبر الواحد الجزم ولو  
أريد بالظن ما يقابل اليقين

للعلم وذلك بالضرورة فأنما نجد من أنفسنا العلم بوجود مكروه جدا وأنه ليس بالأخبار والثاني أن العلم الحاصل بضروري وذلك لأنه يحصل للاستدلال وغيره حتى العيان الذين لا اهتمام لهم بطريق اكتساب وترتيب القدمات وأما خبر النصراني بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع \* فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد الاطن وضم الطن إلى الظن لا يوجب اليقين وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع لا يكون مع الأفراد كقوة الحبل للؤلؤ من الشمرات \* فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر والتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسنيق والبراهمة \* قلنا مستفاد من التواتر ثوابات التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم \* فإن قلت العلم من غير شبه معلول أهم فلا يدل على العلة الخاصة به قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فاقبل (قوله) وأما خبر النصراني وقعه في التلويح بدل النصراني لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الأخبار وإضافته إلى المفعول فاحتجيج إلى تحمل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصراني مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشف فلا حاجة إلى التحمل (قوله) فتواتره ممنوع (بل لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهودي فقطع في زمن يختصر وبالجملة تخلف العلم دليل لعدم (قوله) ربما يكون مع الاجتماع فيه إشارة إلى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق أن اجتماع الأسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم

يمنع عدم إفادة ضم الظن إلى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم إلى اليقين الكذب  
ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الاطن والآن حصل الجزم كذلك بل لم يقيد اجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها  
منع أن لا يفيد خبر كل واحد الاطن لجواز أن يفيد خبر كل واحد \* بعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم بزم أن لا يوجد  
التواتر من غير أن يكون رسول ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الاضم الظن مع الظن وأنما يتم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس  
كذلك لأنه نفس الآحاد يفيد الآحاد ما لا يفيد كل واحد كذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه  
نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد وكل واحد من الخبرين أو كل واحد من الأخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد  
منها لمنع الاجتماع من ذلك ولما كان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد اجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم  
والمجموع أنبياء \* ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وإنما يستلزم أن كان المجموع نفس كل واحد وليس  
كذلك بل المجموع نفس الآحاد فترقب كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك أن هذا الإراد كما يقع في إفادة الخبر  
للتواتر اليقين بقدره في تحقيق الخبر للتواتر لأنه لا يوجد قوم يمتنع توأموهم على الكذب ولا علينا أن اشتمل جواب الشارح على  
بعض ما ذكرنا لأن قصدنا إلى تفصيل المقام والأطلة بأطراف الكلام. وقوله كقوة الحبل للؤلؤ من الشمرات سند تلغى أو تنقض  
اجمالي بدلتصصلي (قوله) كالسنية) أي النسبة إلى سومتهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وأنه لا طريق إلى العلم  
سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على عبثة الرسل. وذكر في المواقف لشكري البشة



سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة إلى الثانيين لانهما لم تكن إلا العلم بها بالتواتر وانه لا يصدق أصل بل الظن وانه لا يجزى في المسائل اليقينية. والجواب بالتفاوت في الآلف والعاد متأكد في الطوائف وقال الاصفا في الأولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الأطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الأطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفا فيمكن أن يكون بحسب للنسبة بالحكم وعدمه. وكلام الشارح مبهمهما. والتفاوت في الآلف يمكن أن يكون بوجود الآلف وعدمه وأن يكون تفاوت مراتب الآلف قوله والثاني خبر الرسول الخ أي الخبر في الأمر الربني وإذا قال عليه الصلاة والسلام «أنتم أعلم بأمردنياكم» وخالفه ذواليدن حيث قال في جواب قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نسبت كل ذلك لم يكن قائلاً بعض ذلك قد كان وصدق وأصلح صلاته وأدى ما ترك منها سهواً وفي قول الشارح فما بعد كان صادقا أي في بعض الأحكام تنبيه على هذا القيد صلى الله تعالى عليه وسلم. وقوله أن هذا ثابت رسالته أشار إلى أن المعجزة دليل النبوة ولا زائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد. وقوله للمؤيد اما لم فاعل أو مفعول ولأنه تعالى لم يفعل المؤيد باسم مفعول صفة الخبر احترازاً عن الخبر لاني أمر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيداً. وتصرف الرسول اما تصرف الرسول من الانسان لانه للقصد بالبيان وأل الرسول مخص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لقوى والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعاً حقيقياً لانه أعم مما اعتبر في المفهوم فظن أنه تصرف بالنوع عن سوء فبعض في تخصيص الحكم بالنوع غير (٣٧) كاسب مأسوس للماهيات الحقيقية.

وتصرف الرسول بما يصدق على كل نبي جعل الرسول والتي مساوياً لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف أن الراد أن الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على أن تفسير أسباب العلم للخلق بأسيابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي أن الرسول من بشه الله بشرية محمداً

منوع بل لقد تفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت في الآلف والعادة والممارسة والاطحار بالبال وتصورات أطراف الاحكام. وقد يختلف فيه مكاره وعنادا كالسوطاوية في جميع الضرورىات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بشه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف التي فاته

الكذب فلا يدخل الخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتيال عقلي (قوله والرسول انسان بشه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة إلى قوم آخرين وهو هذا المعنى يساوى التي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي <sup>عليه السلام</sup> أعوم يؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بأن الرسل ثمانية وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم إلا أن يكفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه. ويمكن أن يقال بمحمّل أن يتكرر نزول الكتب كافي الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات على تقدير محتمل نزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده للمولى الأستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختارها هنا لساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه. ويمكن أن يخص ويقتصر المحصر

يدعو الناس إليها والتي يسمونها بشه لتقرر شرع من قبله كآنياء بني اسرائيل الذين كانوا يبن موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه التي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمتهم فآتى أعم من الرسول ويدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفاً فقيل فكذلك الرسل منهم قال ثمانية وثلاثة عشر جماعياً غيراً. وقيل الرسول من جمع إلى المعجزة كتاباً بمنزلة عليه والتي غير الرسول من لا كتاب له. وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والتي يقال له ولينبى إلى في المنام هذا كلامه. وأورد على اشتراط الشرية المجددة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع محمداً كما صرح به القاضي. وعلى اشتراط الكتاب أن الرسل ثلاثة أضعاف الكتب إلا واحداً فإن الكتب مائة وأربعة. ويرد على التمييز الكتاب أن داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للأحكام وأخرج الزبور عنه. ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه محتمل شركه كرسلي كتاب الأتري أن هرون كان شريكاً لموسى في رسالته ولها كتاب واحد. ومنهم من أجلب احتيال تكرار نزول بعض الكتب كالفاحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع محمداً بثل ذلك بأن يقال بمحمّل أن تكون شرية إبراهيم عليه الصلاة والسلام شرية به بطريق وحى محمداً إليه. وأورد على تصرف الرسول والتي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو إلى شرية من قبله فانه ليس بتبليغ الاحكام بل لتقرر حكم بشه غير تبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا تقي منه التبليغ وأجيب بأن التبليغ منه إلى قوم آخرين غير متمنع. أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تصرفاً للرسول بلغى الاخص بأن يقال الرسول انسان بشه الله تعالى إلى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومنه بتقرر شرع من قبله لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغ إلى من لم يبلغه وتقرر من قبله

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أمر رسول الله) فداختصر عبارتهم الشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الأمر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فإن تعجيز العير كما يكون بأقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يخرسه لأن يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزة تأتي أضغ يدى على رأسى ولا تمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات للنتيجة دعوى الرسالة فإنه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الأولى أن يقول أو يدعى بأن الردي هو الله تعالى وفي صحة إطلاق القصد على إرادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة اظهار الصدق والالكان فيه مغللا بالعرض وأجيب بأن المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق بالقصد ههنا من قبيل قصد الدلول بالبال لاقصد الفائدة بالفعل ولا يخفى أن اللام حينئذ يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لأن المقصود بالبال ما أراد اظهاره لا الاظهار الأثناء درج الاظهار للتنبيه على أن القصد الى الصدق قصد اظهار اصدق تحصيل وهذا اندفع أن كرامات الوالى عند معجزة تنبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لا نه يدل على صدقه ونكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بأن عدها معجزة على سبيل التنبيه. وأورد سحر المتنبى ودفقه ظاهر لأن الله تعالى لا يرده بصدقه فإذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والالكان معددا للكاذب وهذا الجواب أولى عما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل رتب (٣٢) الآثار على أسباب كذا بأمرها أحدث رتب عليها أن يخلق الله تعالى إياها لانه لا يندفع به

أعم والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (بوجوب العلم الاستدلالي) أى الحاصل بالاستدلال أى النظر في الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم المطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالرفضات. وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطلق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلها بأمرها أحد يخلفه الله تعالى عقيباً البتة فيكون من ترتيب الأمور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى أن شفاء المريض بالساء خارق وبالأدوية الطبية غير خارق \* فان قلت كرامة الولي معجزة تنبيه ولا يقصد به الاظهار وان زعم به قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتقليب لاعلى انها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص ففى التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولكأن نأخذها مكاناً عاماً من جانب الوجود أى لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما يقل لذاتها اشارة الى دخل

التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لأهم لم يثبتوا على أنه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احتراز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة بظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء اقرب زمان وجودهم والارهاصات بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أى النظر في الدليل) الأولى تفسير الاستدلال بأقامة

الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخافه ان ليس الاستدلال بالنظر في الدليل والنظر اعمنى الصورة الحركيتين والترتيب للام للحركة الثانية أو للالاحة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لا يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدة ما ذكر مع التنبيه على أن دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال. ولقدليل معنى عام وخاص فالأول يشمل الأمانة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أهماشات أماحله على الأول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التديق وفيه نظرياً للموافق من أن إطلاق العلم على الظن والجهد والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واقتوا أماحله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه يلوحي حيث نقوله بمطالع خبري الخ لأننا جعل فرقة على أنه أراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) غرضنا الجنس للعرف والدليل وقوله بمطالع خبري يخرج العرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضى أن يكون الدليل المقدمتين لانها فلان يقع النظر فيها على أن الدليل عندهم العالم مثلاً فقليل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح للوفاة أن المقدمتين ليستا دليلاً لكن فيهما أن النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يترتب أن يكون حاله ولا يترتب أن يكون العالم للاموضوع لمقدمة هي جزء للرتب الذى وجدته صاحب الجنس واقتل منتهى الى مطلوب خبري دليلاً لا يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى العلم. لا بد من الحجة التي تخرجه معترة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط

القول عن التعريف والشهر وقول مؤلف لا غناء للمؤلف عن القول ولم يكس لأن الجار أنسب للمؤلف ولا يخفى أن النظر في الدليل الخلف  
دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب للتعامل على أن ما قيل أن المؤلف للفظ يستلزم القول العقول بواسطة  
أن لللفظ يستلزم تعقل العقول بالنسبة إلى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمح لا يتم لأن الراد بالاستلزام الاستلزام الواقع لاق العلم إذ  
لا استلزام في غير الشكل الأول ولا يلزم من القول لللفظ وإن استلزم العلم بالقول العقول تحقق قول آخر لأن التعقل لا يستلزم التحقق  
نص يمكن أن يقال المراد بالاستلزام القول لللفظ قول آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه  
على الساحة المشهورة. ولك حينئذ أن زيد بالقول الآخر أيضاً القول لللفظ وإن (٣٣)

المقول إذ التلطف بالدليل  
لا يستلزم التلطف بالملول  
وردد على هذا المصطلح  
للنطقيين دون أرباب  
الكلام فلا يناسب قوله  
وقيل لأنه يشعر بأن القائل  
من أهل الكلام وأن هذا  
ليس تعريف الدليل بل هو  
تعريف قسم منه وهو القياس  
الأعم من الدليل بالمعنى  
الخاص إلا أن يقال هذا  
التعريف أخص من تعريف  
القياس النطقي وهو تعريف  
للبرهان على ما حققه شارح  
مختصر ابن الحاجب وأيده  
الشارح بأنه حنف منه  
ما يذكر في كتب المنطق من  
قولهم متى سلمت وأغاسق  
لئلا يتناول غير البرهان  
وبهذا ظهر وجه آخر لكون  
التعريف السابق للدليل  
بالمعنى الخاص قيل في  
قد كبر ضمير لأنه تذكر أن  
لصورة مدخل في الاستلزام  
وأن المستلزم هو أمر وجداني

فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له  
صانع. وأما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالتالى أوفق ما كونه موجبا  
للعلم فلقطع بأن من أظهر الله العجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به  
من الأحكام وإذا كان صادقا يقع العلم بضمونها قطعا وأما أنه استدلال فتوقعه على الاستدلال  
الصورة في الاستلزام: فإن قلت التعريف يعلم المقول واللفظ مع أن لفظ الدليل لا يستلزم المدلول  
قلت بل يستلزم بناء على أن التلطف يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع هذا في القول الأول. وأما  
القول الأخير فيختص بالمقول إذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا المحصر على أن المراد  
بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر فيه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى أنه  
خلاف الظاهر والاصلاح فاهم بقسمون الدليل إلى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) الراد  
من العلم التصديق بقرينة أن التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة إلى المحدود والملزوم بالنسبة إلى  
اللازم ويلزم ومنه من آخر كونه ناشئا وحاصلنا كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم لشيء واللازم  
من الشيء فتخرج القضية الواحدة للمستلزمة لقضية أخرى بدسمة أو كسبة لكن بردد عليه ما عدا الشكل  
الأول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا  
غير بين لأن معناه خفاء اللزوم والحقا بعد الوجود. وأيضا ردد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة  
وهي بعينها واردة على التعريف الثاني الأهم لأن راد بالاستلزام واللازم وما يكون بطريق النظر  
بقرينة أن التعريف للدليل (قوله فبالتالى أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الأول فإن العلم بالعالم من  
حيث حدوده يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على  
ما أخذ الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الأول خروج عن مذاق  
الكلام والصواب تميم الأول (قوله تصديقه) يريد أن الحارق الدال على الصدق هو  
الذى قصد به التصديق وأما ما يظهر على يد مدعى الاوهية من الحوارق فليس بتصديق له  
لأن كذبه معامم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وإشلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به  
من الأحكام) إذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة العجزة هذا خلف. هذا في الأمور التبليغية  
وأما في سائر الأحوال في إيجاب العلم بها هو أن ثبت بالأدلة الفاطمة عصمته عن الدروب فلا يكون  
كاذبا (قوله فتوقعه على الاستدلال) قيل إذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج إلى أن تب هذا

(٥ - عقائد) ونوقش بأن المستلزم هو القول الآخر بحسب انواق ليس الا لقضايا إذ الصورة هي الأمر العقلي الحاصل من  
الترتيب وليس أمر متحققا لقضايا وليس بشئ لأن كلمة الكبرى وإيجاب الصغرى مثلان داخل الميتو هي أمور متحققة داخلية في  
الزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قول آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر) المراد بالوصول هو الكاسب  
لاشهار أن الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشئ آخر من غير نظر وراد بالعلمين هما التصديقان فخرج العرف وفيه  
ما عرفت أو البينات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الأول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن الراد لزوم العلم من بد العالم  
بوجه الدلالة على هذا لو أريد بالزوم في التعريف الثاني الزوم في العلم لم ويكون أوفق. يكون هذا التعريف أوفق. به (قوله فلقطع بأن من  
أظهر الله العجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة الخ) لاحاجة إلى قوله تصديقه لا لندراج في العجزة ومضى قوله وإذا كان صادقا يقع العلم

بمضمونها فتاوا إذا كان معلوم الصدق اذ صدق التكلم لا يوجب العلم بحكم أني به أعلم بعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا في أي من  
 الأحكام أيضا بذلك ليتكرر الاوسط والرادع أي من العلم التبليغي كأي شيء بقوله أني به وقيل هي المتبادر من الأحكام. وهذا ظاهر  
 ضعف ما قيل أن العلم بصدقه في الأحكام التبليغي لا ينطوي لم يصدق لبطول دلالة المعجزة أو ما في غير هاتلانه ثبت بالدالة القطعية عصمته عن  
 الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذي الدين بقوله أنهم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما في بهما أني به عمدا لسهولة على  
 ما عليه الجمهور خلافا للاستاذين تبعه الظاهر أن خبر الرسول في افادته العلم ليس بما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها  
 معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي خبر الرسول عليه السلام وهذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد العلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله  
 به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرعي من أنكر افادة النظر العلم مطلقا كالسنية وفي الالهيات كالمهندسين بعد  
 جعل العلم الحاصل من خبره عليه السلام استدلالا لا يصري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الراد أن التشكيك في العلم الحاصل  
 بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا راد عليه ما ورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول  
 يوجب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص (٣٤) لهذا من الاستداليات بالحاصل من خبره فلاجوه للتخصيص والأقرب أن يقال

أن مراد المصنف بيان قره  
 من الضرورات في قوة  
 التيقن وكالثبات وكأنه  
 إشارة إلى ما قيل أن الأدلة  
 الثقلية مستندة إلى الوحي  
 المفيد حق اليقين وإلى  
 التأييد الإلهي المستلزم  
 لكمال العرفان المزمع  
 شأبه الوهم بخلاف العقليات  
 الصرفة فإن العقل يمارسه  
 الوهم فلا يصفو عن كدره  
 هذا وأعلم أنه ليس في كلام  
 الشارح ما يفيد أنه لا يعمل  
 كلام المصنف على هذا  
 الأقرب، وقوله فهو عام بمعنى  
 الاعتقاد المطابق للجزم  
 الثابت لا يفيد أنه لم يقصد

واستحضر أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمون واقع  
 (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات  
 والديهيات والتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال  
 بتشكيك التشكيك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والالكان جهلا أو ظنا أو تقليدا  
 \* فان قيل هذا إنما يكون في التواتر قطع فيرجع إلى القسم الأول \* قلنا الكلام في أعلم أنه خبر

النظر وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة والكل  
 غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بهلة الرسول  
 يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر للمفوض من حيث ذاته ونظيره أن ثبوت  
 الحدوث للعلم المحفوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان التفسير بديهي فتأمل (قوله  
 أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يتم الثبات فيلغو ذكره اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال في  
 نفس الأمر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه فالأولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق  
 (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالي معنى عن هذا الكلام  
 لأن هذا هو معنى العلم عندهم وأيضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص  
 بالذكر، والأقرب أن مراد المصنف بيان قره به من الضرورات في قوة اليقين وكال الثبات  
 وكأنه إشارة إلى ما قيل أن الأدلة الثقلية مستندة إلى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الإلهي

ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده  
 تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى شخص ما سبق لأنه المناسب للعالم نعم  
 ينبغي حمل قوله سابقا الخبر المتواتر وهو موجب العلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلاجوه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي  
 علم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك التشكيك. فسر التيقن: أي لا يلائمه والثبات بما لا يعلم يقصد إخراج شيء منها عن  
 كونه مضمينا عن الآخر حتى تتجاذب تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض بوجبه غناه عن الثبات لاجل ذلك فالتفسير التيقن بما لا يخفى عن  
 الثبات لأن الثبات ينفي عن ذكره الموجب لتسكف فالتسكف لا ينفي ولا يضمن على أن المقصود بالمبالغة في افادة خبر الرسول اليقين إخراجا  
 للعالم الحاصل به عن معرض التقليد. وهذا اندفع أيضا ما سبق من أنه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالي وأنه لا جوه لتخصيص  
 بهذا العلم الاستدلالي. ولا يخفى أن قوله في التيقن مساعدا لالتيقن صفة للمعلوم لا العلم (قوله والأي) أي وإن لم يكن الاعتقاد مطا بما جاز ما تابنا  
 لكان جهلا بانتفاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات المقصود به بيان فائدة قيود الترفيع. وهذا اندفع أيضا لا سلم أنه  
 لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت لكان أحد الأمور الثلاثة لا جاز أن يكون شكلا أو هما بانتفاء الاعتقاد هو أعلم  
 أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جزم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح  
 التلخيص (قوله فإن قيل هذا إنما يكون في التواتر قطع) لا يخفى أن ما ذكر من الاستدلال والأجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به

يضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين والتثبت انتهى متطابقة فاجله فيستحق التقديم عليه وحصول الاراد الاول ان افاده خبر الرسول العلم انما هو في التواتر فلا يصح عن خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك للتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد التواتر متعديا من الخبر الصادق فسادا لخبر التواتر ولو بني الامر على علم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظ رجوع خبر الرسول الى التواتر فلا يصح جملته موجبا للعلم الاستدلالي. وحصول الجواب ان الكلام في علمنا خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقا ومعالم لا ينحصر في الخبر للتواتر وحصول الاراد الثاني ان ما علمنا من خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه ما للتواتر اول المشاهدة وحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر اول المشاهدة يمكن دفع جواب الاراد الاول بان ما علمنا من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله ﷺ ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لأن تواتر ما نأثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه. ويمكن اتمام الاراد بان نذكر خبر الله وخبر الملك لانهما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لا ما علمنا بالتواتر له ثمرة فانتظر غير بعيد. وهذا فن قلنا ما وجه قوله او غير ذلك ان ما يمكن ولا خفاء في الامكان الذي بل في الوقوع لان الاحكام القريرية انما (٣٥) علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم

بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والتهى منه صلى الله تعالى عليه وسلم لانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني. قلت كانه اراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه اوفيا حكمه ونوقش في جمل حديث البيهقي متواتر او قيل انه حديث مشهور ويؤيده ان قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر اعياء طلبة. وحديث من كذب

الرسول بأن سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او غير ذلك ان ما يمكن وأما خبر الواحد فاعلم بقدر العلم لروض الشبهة في كونه خبر الرسول. فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر التواترات والحسيات لا استدلالا. قلنا العلم الضروري في التواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواترت الاخبار به وفي السمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك اللفاظ وكونها كلام رسول الله. والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثاقفه عليه الصلاة والسلام. البيهقي على المدعي واليمين على من أنكره. علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب أن تكون البيهقي على المدعي وهو استدلال. فان قيل الخبر الصادق للفيد للعلم لا ينحصر في النوع بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك أو خبر أهل الاجماع والخبر للمقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره. قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خيرا مع قطع النظر عن القرائن المستزمنة لكمال العرفان المزمع عن شائبة الوهم بخلاف المغليات الصرفة فان الشغل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كبر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشكيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لان الدلائل

علم متعمدا فليتوبأ مقدمه من التارة نراه مثلا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق للفيد للعلم الخ) منع لدعوى الاختصار للسند الى الاستقرار او اثبات لنقبضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قومهم توطؤهم على الكذب بسرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية. والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عدم من اسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الاسباب ايضا اما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقبلا للتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عدم من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخير الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضعا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول وبشبهه ان لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد للعلم لعمامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد ما تواتر بالنسبة اليه. فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة. قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولا خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الانذار. في اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان توطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عددا الخبرين في التواتر بحسب اللغات قرب عددهم في المقام دون مقام آخر. ويتجه على جمل خبر الله

وخبر الملك راجعاً إلى خبر الرسول لكونه معلوماً به أنه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فإنه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فبني أن يحمل تحت التواتر والمشاهدة وعن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال راجعاً إلى سبب العلم الضروري فإنه يتمتع الحكم عليه بأنه وجوب العلم الضروري بخلاف خبره وقهر الملك فانهما أيضاً استدلالان فيصحب جعلهما تحت خبر الرسول مساهمة والحكم عليه بأنه وجوب العلم الاستدلالي والأوجه أن يقال خبر الرسول جينته خبره وقهره وخبر الملك لأن كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله إما بالواسطة أو بواسطة الملك. وأما جعل خبر أهل الإجماع في حكم التواتر فلا تخبر جمع بحكم العقل بصدقهم لاعتادة وفيه أن خبر أهل الإجماع استدلال فيلصق به تحت التواتر المحكوم عليه بأنه وجوب العلم الضروري وما قد أحجب به من أنه لا يفيد مجردة مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة تيم ولا تقتضيه خبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينها بأن خبر الرسول ياتر مع الدليل والإجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الإجماع لا يقول فليكن معنى قول الحبيب أنه راجع إلى خبر الرسول لأن دلالة بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجيته وهي أخبار الرسول فلا يتجوز ما ذكره الشارح ولا نأقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارة تبينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد هذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل وبحكم أن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضاً بأن خبر أهل الإجماع جينته خبر الرسول علم من طريق الإجماع وبأن الإجماع لا يفيد النسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص لاهم الذين يعلمون الإجماع وكيفية إفادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الإجماع إنما يفيد العلم لو كان دليل الإجماع وهو قوله **يُتَوَاتَرُ** لا يجتمع أمتي على ضلالة متواترة (قوله وأما العقل) عدل قوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان قلنا (٣٦) عن حرف التفصيل الآن وقوعها في مقام التفصيل لهما منزلة المصدر بما

ولا يبعد أن يقال أما مجرد التأكيّد من غير قصد التفصيل أو كدالحكم بسببية العقل لأن في كونه سبباً مستقماً بما لا سابق خفاء بل هو مبنى على المساهمة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة لنفسها تستعمل العلوم والأدراك) قيل جعل العقل قوة

الفيدلة لا يقين بدلالة العقل فخير الله تعالى أو خبر الملك أما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه بحكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم التواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد مجردة بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والأدراك وهو المعنى بقوله غير ضرورة تبينها العلم بالضرورة يات عند سلامة الآلات

أذ الوجه في عدل الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المرفون ليس كذلك. وقد يوجه بأن القرآن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم التواتر) لأنه كذلك في كونه خبر قوم بحكم العقل بصدقهم لكن بالبدهة في التواتر والنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن المحصر مبنى على المساهمة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) أن

للأدراك كانت ينافي ما سبق أن العقل ليس آلة غير

قلت

المرك \* وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أو لا يسمى غيراً في الاصطلاح والأظهر أن قوة الشيء لا يجب أن تنافيه بالذات فليكن العقل قوة لنفس مضاربة لها باعتبار متحدة معها بالذات. ويتجه أيضاً أن العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والأدراك ويمكن دفعه بأنه وجوب استعداد أدراك ما والعقل لا يتفك عن استعداد ما دام موجوداً. والأظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده أن وقع في التلويح أن العقل قوة بها يتمكن من إدراك الحقائق وذكر الأدراك بعد العلوم للإشارة إلى الظن والاحتمال والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا يتنقص بالحواس لأنها ليست قوة توجب استعداد العلم والأدراك كالمطلق بل قوة توجب استعداد الاحساسات والأدراك قوة لا استعداد أدراك بذاتها باعتبار المحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد. واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقوله غير ضرورة تبينها العلم بالضرورة يات عند سلامة الآلات) يعني أن ما كالتدريجين واحد وهو يخالف ما في التلويح أن العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة مأهولة للنفس الإنسانية بها يتمكن من إدراك الحقائق ومنها البرزخية التي يلزمها العلم بالضرورة يات الآن يقال المعنى بالعقل في كلام التريدين واحد والمفهوم من متخالفان لا اختلاف المذهبين فالسبب بالعقل قوة لها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أمر فطري ينبع العلم بالضرورة يات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويتجه أنه أن أراد بالعلم بالضرورة يات العلم بالقوة لا حاجة إلى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص بالضرورة يات باعتبارها أن أراد بالعلم بالعلم فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يزداد العلم بجميع أنواع الضرورية يات أو لا يات بقوى على سلامة جميع الآلات

(قوله وقيل جوهر يدرك بالعائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زغبنا التحريف لأن التبادر منه أنه عين النفس والعرف واللغة على ما يرتسم عليه نظر لأن الإدراك لا يسمى مدركا به فلا يقال لغيره أنه مضروب به بالتبادر منه ما يبره العقل المدرك فوجه التزييف أن كون العقل جوهر أخفى إنما الواضح أنه قوة للعالم جوهرًا كلًا وعرضًا للراد بالعائيات مقابل المحسوسات والراد بالوسائط مقابل المشاهدات ويعم التعريفات والأدلة والمحسوسات التي تنزع منها العائيات والراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا أدرا كها ولا فهو ليس سبب إدراك المحسوس (قوله فهو سبب للعالم أيضا صرح بذلك الخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الآن لم يكتب به وصرح به زغبناهم بشأنه وبينه لوجود الخلاف فيه أنه لا يبره إنكار السنية للعالم بالنظر بمتناكر التفلسف بعضها لا علم يصرح بذلك لإفادة واجب أن علم كافي في العقل في العلم بأقسامه فوجه أن مراده أنه صرح بذلك أيضا ناظر إلى قسمي الخبر أي العقل سبب لقسمي الخبر لقوى الإشعار بل يمكن أن يقوى قصد العموم بما يقبض من التقسيم لكن يتجه حينئذ أن هذا الحكم ليس نصري بما علم بل تأسيس كيف وفي علم سابقا أن العقل في العلم بأقسامه فوجه أن مراده أنه صرح بذلك لأنه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لإزالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف \* وأعلم أن إنكار السنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وموسى المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سببا في مقابلتها الحس بردهم منهم \* ثم اعلم أن لشكري النظر نقطة أخرى هم الملاحدة المنكرون لإفادة العلم مشدول تعرض له الشارح لأنه لا يرد له الحكم بسبب العقل لأنهم لا ينكرون سببته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعالم يعني أنه بنفسه سبب العلم (٣٧) فيكون من فوائد التصريح بردهم منهم أيضا

وقيل جوهر يدرك بالعائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعالم أيضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لقصد النظر فلا يتناقض كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعالم على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه ثابت ما نفتق فيه فتناقض فإن زعموا أنه معارضة للفلسد بالفلسد \* قلنا ما مان فيدشينا

قلت هذا مناف لما مر في وجه المحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة وأما محل الغير على المصطلح فبعد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على ما يرتسم عليه قال قيل (قوله سبب للعالم أيضا) عدم تقييده بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها إشارة إلى العموم فيه رد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهمه إذ لا كثرة اختلاف في العلوم النقية من الهندسيات والحدسيات (قوله فيتناقض) لأن هذه نسبة عدم الملازمة إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون

مذهبهم أهم لأن شبهة السنية لكونها مصادمة لكثير من الأحكام البديهية أغنى عن الإبطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفرقين تصرفا منه لأن كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لورفع الأمان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الأمان عن جميع النظريات \* لا يقال الحكم يتناقض نتائج الأفكار بوجوب الاعتراف بإفادة النظر والحكم بالتناقض فيكون أحدي النتيجة حقا والآخر لا يرفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية لإفادة الافادة وتكون متكفلة لهما \* لأننا نقول لا يلزم من الاعتراف بإفادة النظر وكون مفاده حقا إفادته العلم فإن مزاحمة جواز حقيقة النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تناقض الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى \* لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لأن الاستدلال منهم يرجع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صور الاستدلال \* لأنه يقال أنهم لا ينكرون إفادة النظر أما ينكرون مع منكري النظر لأن الاستدلال منهم يرجع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صور الاستدلال \* لأنه يمنع مطلوبهم (قوله على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي أن الاستدلال النظري الدليل بقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل ثم هذا يزاد من الشارح مأخذا ما ذكرنا في إبطال دلائل إفادة النظر من أنه ثابت النظر بالنظر وكون الدليل بمشتملا على إثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي إفادة النظر مطلقا ظاهر وأما على تقدير كونه دليلا لنفي إفادة النظر في الاله فلا يفيضان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لا نفرد بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل النظر فإن الأول نظري لا نهالجه النظر والثاني بديهي لأنه ليس النظر لوجهه فاعرفه أن كثر أهله فانه بما يكفي بالإشارة فعرفتك مقدار البصيرة فإن لم ترض بذلك ضد نفسك من أهل الحسرة (قوله فإن زعموا أنه معارضة للفلسد بالفلسد) لاحجة لهم في ذلك فاعلم أنهم يقولوا لأن إنكار الافادة النظر

مطلقا انما النزاع في انما الميقين بالاستدلال اثبات عدم الآفاده لاعلى وجه اليقين وقوله اما ان يقيد شيئا فلا يكون فاسدا أولا  
يقيد فلا يكون معارضة برده عليه ان افاده الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج اللازمة شائعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول يوفان  
قلت القول بأنه معارضة للفساد بالناسد اعتراف بفساد المعارض والحسم غير مترقب فساد دليله فلا يصلح المعارضة والازام وايضا دليل  
يستلزم تقيض نتيجة كيف يصلح لازام؟ قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الحسم باطلا واثباتا للنظر بالنظر  
فيكون معارضة للفساد الذي يجب ان يترتب بفساده بالفساد فيصالح الالتزام فكيف يمكن هذا ابعاء غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا يجده فما  
بين الأناهم (قوله) فان قيل كون النظر مفيد العلم ان كان ضرور يالتم فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف (الاثين) لا يخفى  
أن قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قد لا ينفى رقة لقلب ليس فسرقة.  
وتحقق قوله وان كان نظر يالتم اثبات النظر بالنظر ان للرازي لم يثبت افادة النظر بانه توقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل  
نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية للتوقف على معرفتها يستلزم الدور والقول بان القصد وان يالتم من اثبات هذه  
الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لأن اثبات النظر الكلّي هو بيمينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما عنته هذا  
النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه (٣٨) وهو توقف الشيء على نفسه محتمل من غير موجب (قوله) قلنا الضروري

قد يقع فيه خلاف ( لا يخفى في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال. ) انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسائي فالأوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكنى في استدلال تناوت القول سواء كان فطريا واعراضيا واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لاثني الا باثبات التضاوت المعارض دون

فلا يكون فاسدا أولا يقيد فلا يكون معارضة \* فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضرور يا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثين وان كان نظرا يالتم اثبات النظر بالنظر وانه دور \* قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما المتناو أو لفصوري الادراك فان انعقود متفانته بحسب الفطرة بانفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم من قبيل النظر في الاثبات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة اعانت في العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضا (قوله) فلا يكون فاسدا) يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج اللازمة شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله) فان قيل كون النظر مفيدا (الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفى الافادة لكن المائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجه آخر لكن لاسمه المقام (قوله) اثبات النظر بالنظر ( أى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد مشتتة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زينه الناصر في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله) وانه دور ( أى توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله) والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) حاصله أنا نثبت الكلية

التفاوت الفطري يوفان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر \* قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على بشخصية النظر كأنه يقتل باعتبار دلالة الآثار على أنه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الأخبار عامما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة للمترفين بالاستدلال في غير الإلهي (قوله) والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر ( يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بالاستلزام نظر يقولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبد بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أن لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا ويعبر عنه بهذا النظر ولا يتجهان التنازل للذكو اعترافه كونه نظرا والال يمكن لقوله وليس ذلك خصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبد على الوجه الكلّي لأنه مثال لأحد اعتبارين أدراجيه على أن القصد قطع النظر عن كونه نظرا واقعي بالاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوجه النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو أن اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل التوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح الواقي \* فان قيل هذه الشبهة اعتمدت على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى اتفاده صدق لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به \* قلنا للدعي عندنا هو أن هذه القضية صادقة



معاملة الصدق لأن التصودها يرتب على العلم بصدقها التكرار يدعى افتناء معلومة صدقها وذلك إما بتفاه صدقها أو باتفاه العلم هذا ولا يخفى أن محصل الجواب إخراج منكر افادة النظر إلى التوقف في الافادة وذلك بسيدجدا لا يساعد البيان أصلا ولا حاجة إلى أن يحمل الشبهة هو التقصير الإجمالي لأدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقيق الدور وأما بيان أن الدعي ليس ضروري فالدفع ماعسى أن يقال الدعوى بدنية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يحد في التقصير أو تقول محصل الشبهة أن الدعي بما يمنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كحقيقة الأندى المهمة كإعزام الأمام فانه لا يخلو الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا التوجه زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعل الإشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الحر على الشكل الأول وإلى ما يقال في دفع الدور أن معنى إثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خال فيه أو إلى ما ذهب فيه في شرح المقاصد (قوله وماتبت من أي من العلم الثابت بالعلم) جعل ضميرته إلى العلم الثابت بالعلم وكلمة من ميانة وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أقصى أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحس والتجربة فإن كل ذلك مما يتعلق بمسوى العقل من الحس والخبر فهو خارج من القسم فمن قال الأولى من غير حاجة إلى سبب ليلام تعرضه لاكتساب فقد قصر نظره ولا توجه هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج (٣٩) إلى سبب. نعم بقي قضايا قياساتها معها

فانه ليس ضروري بمعنى الأولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها مع ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولى كما توهمه بعض العبارات بئى أن الضروري والاكتسابي لا تضمان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يحمل بيان المتن لما ثبت من

بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا التوجه زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري) كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من شخصية ضرورية فهو يزعم أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فالإلزام إثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خال فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا اللقاع فدفع عنك خرافات الأوهام (قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجعله تفسيراً لأول التوجه لا يلزم تقرير الشارح كما سترفه (قوله فهو ضروري كالمعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح

العلم بصدقها الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال بالخصوص ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكراً لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) الشكل المجموعي بقرينة الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى النكرة ولهذا قيل كل الزمان مأ كقول صادق بخلاف كل زمان مأ كقول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء. يأتي عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حينئذ منه أن الشيء هو الحكم لا يتم إلا في كل جزء ولهذا مقدار ولو جعل المحكوم به أن يعلم بالكل ولا يخفى تخصيص الكل بماله مقدار إذا لم يقدر إذا أضمر وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الميولي والصورة فإن الجسم ليس أعظم من الصورة إذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يرد كل ملتزم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكك بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه أنه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء ما إلا أن يقال المراد بالكل كل الشيء هو اللام عوض عن الضائف اليه وكذا الكلام في الجزء مع أن المذكور في القضية جزئاً هو ما يصدق به لا بد من تصور معنى من وأن القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والأفراد وأصاف الأفراد بعنهم الشكل ولو كانت محمولة لا بد من تصور الأفراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته أنه أمر اعتبره التجوون ويميل عن اعتبار العقلاء ما حدث أنه لا بد من تصور النسبة أيضاً فشهور وتكلف الجواب عنه مسطور وينبغي عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم أن جزء الإنسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الشكل والجزء) يريد أنه يعذب بتورم الجزء فيصير أعظم من

الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان نسب لوجه أن أذا قال أن الوهم زاحم العقل في هذا التصديق القائلان جزء الإنسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به إلى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع الزاحمة فلا يكون أوليا والافكيك تصور عقل زعم هذا وأما من أنشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم صور معنى الأعظم فيه خفاء ولا يتجده أن يتكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما لأنه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على أن لخر البار على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر أنه أراد العاطلة فإن جزء الإنسان يكون أعظم من كله في وقتا فوضع كله في وقتا موضع كله في زمان عظم الجزء (قوله) كما إذا رأى نارا فلم أن لها دخانا) لا معنى لكون الدخان النار إلا كونه معاولا للحل وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لملافة العلية والمعلولة فالصواب فلم وجود الدخان وكذا قوله كما إذا رأى دخانا فلم أن نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فلم أن هناك نارا فلا حاجة إلى تقدير رؤية النار بصور رؤية الدخان ولا إلى تقدير رؤية الدخان بعدم رؤية النار والالام لا يكن هنا علم استدلالى (٤٠) لان التالرؤية النار نتيجة لعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان

وكذا التالرؤية الدخان المستزعم لما علم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله) وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل راد به جعل العقل متوجها إلى ما قصد العلم به فارغا عن التفريق قوله والنظر في القدمات ليس عطف تفسير كآهوم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار إلى صرف العقل كالإصاء وتقلب الحدقة وصرف العقل تصرح بهما علم ضمنا ولا فهو لا يكون بالاختيار رشداً اليه قوله فيا به وهو مباشرة الأسباب والأظهر أن التقيد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقيد مباشرة الأسباب بقوله بالاختيار

أن الضرورى في مقابلة الاكتساب بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ورد عليه أن التال للذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات للفقور وتصور الطرفين للفقور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملات لا على ما في بعض الشروح من أن البداية عدم فوسط النظر لا أول التوجه والضرورى يقابل الكسي الاستدلالى وهما مترادفان (قوله) ويفسر بما لا يكون تحصيله (الخ) كلمة عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورى ولكن برده على أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسي القسم لوجوبه أن الشارح حمل التعريف على شئ دخل القدرة وذلك البعض حمل على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولها (قوله) وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر (الخ) يشير إلى أن الكلام في العلم التصديق وأنها قسمان منه

مراد فيا به ترك اعتداع على معرفته سابقا يقال أراد مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار فإنه يتكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب اللواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الإحصار مثلا كسبيا. ويمكن أن يكون معنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب اللواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة قال قولها لا يوافق مسلكتك للتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أمور الأعظم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أم قال صاحب اللواقف أن النظرى يلزم الكسي بالاتفاق وكون النظرى أخص أمنا هو بحسب الفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياري يأسى النظر لان الألفام والتعليم غير اختياريين والتصفيه قلما تنفيها طاقة البشر والحس لا يتكفى في الحسيات على ما عرفت فإن تمأز كره من تحقق الذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وبهمم بالكافة (قوله) وقد يقال في مقابلة الاستدلالى) يعنى لا خصوصه بل لكونه نظرا إذا الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى لا خصوص الاستدلالى (قوله) فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون معنى الجعل اكتسابيا انكار أمور لا تعرف

قوله مراد فيا به ترك اعتداع على معرفته سابقا يقال أراد مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار فإنه يتكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب اللواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الإحصار مثلا كسبيا. ويمكن أن يكون معنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب اللواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة قال قولها لا يوافق مسلكتك للتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أمور الأعظم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أم قال صاحب اللواقف أن النظرى يلزم الكسي بالاتفاق وكون النظرى أخص أمنا هو بحسب الفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياري يأسى النظر لان الألفام والتعليم غير اختياريين والتصفيه قلما تنفيها طاقة البشر والحس لا يتكفى في الحسيات على ما عرفت فإن تمأز كره من تحقق الذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وبهمم بالكافة (قوله) وقد يقال في مقابلة الاستدلالى) يعنى لا خصوصه بل لكونه نظرا إذا الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى لا خصوص الاستدلالى (قوله) فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون معنى الجعل اكتسابيا انكار أمور لا تعرف

منى حصلت وكيف حصلت ومبنى جله ضروري بالاعتراف بها وأن يكون الشيء اكتشافاً بالاختيار في بعض الأسباب وطمعاً والتمسك  
الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداية) فيلوجه التناقض أنه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتساب ثم قسمه  
الى الضروري فجعل منه ضروري يوجب بل بعض ما ينظر العقل ضروري أو بعضه ليس ضروري أو استبعد توهّم التناقض بأن قسم الاكتساب  
ما هو مباشرة النظر والنقسم الى الضروري والحاصل بنظر العقل. والثاني أعم من الأول. ويبدأ أيضاً لما نلاحظ الضرورى في الموضوعين  
بعضين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمضمونين متخالفين يقتضى أحدهما سلب الضرورية عن بعض  
ما أوجب بالآخر ضروريته ولا دفعه سوى ما ذكره الشارح من أن للضرورى معنيين هنا. والتقسيم الحاصر في الضرورى والاستدلالى  
للمعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقاً بقاء التصور النظرى واسطة الآن يراد بالاستدلال (٤١) الاستدلالى ونحوه تأمل. والرد

بأول النظر ما فسره قوله من  
غير تفكر فلا يخرج عن  
تفسير الضرورى غير  
الاوليات ولا يقتضح في  
التقسيم (قوله والاهلالم  
الفسر بالقامعنى في القلب  
بطريق القفيض) وقد يزداد  
من الخبر لتخرج الوسوسة  
ويمكن أن يقال استثنى عنه  
لان الاتقان من الله تعالى لانه  
للاثر في كل شيء فقوله  
بطريق القفيض يخرج  
الوسوسة لأنه ليس بالقامع  
بطريق القفيض بل بالقامع  
بمباشرة يجب نفاً من  
التيقن وقيد الالهالم  
بالمفسر لان الالهالم بمعنى  
الاعلام وهو الاعم يكون  
سبباً عند أهل الحق لكنه  
راجع الى الخبر الصادق (قوله  
خورد به الاعتراض على  
حصص الاسباب في الثلاثة)  
فيما ان المحصور سبب العلم  
لعملة الحق وهو ليس بسبب

فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحده  
اتقى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالموجود وتغير أحواله واكتساب وهو ما يحده اعتقده  
بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل. ثم قال  
والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يجعل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من  
الجزء واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية البخار (والاهلالم) للفسر بالقامع  
معنى في القلب بطريق القفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء وعند أهل الحق) حتى رده  
الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة. وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء إلا أنه  
حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحداً كما صطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات  
أو الكليات والمعرفة بالبساطة أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر بما لا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن  
الاهلالم ليس سبباً يحصل به العلم لعملة الحق ويصلح للإلزام على التبر والافلاشك أنه قد يحصل به العلم

(قوله فظهر أن لاتناقض) وجه التناقض أنه جعل الضرورى في مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر  
العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسم الشيء قسمين. وحاصل الدفع أن  
التقسيم ما يقابل الاكتساب والتقسيم ما يقابل الاستدلالى. وهذا وليت شمرى كيف يتخيل التناقض ابتداء  
اذ قسم العلم مطلقاً لا يكون إلا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب  
ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى  
فليس القسم الاسباب بالمباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم  
فيجوز أن يكون بين القسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه السبب للبشر  
وللقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً نعم رده على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات  
والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير تفكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضرورى بمعنى  
الحاصل بدون تفكر (قوله حتى رده الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما يتعلق بعد سبباً مستقلاً  
غرض صحيح أدر جوف العقل مثل الحدس والتجربى بالوجدان (قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر  
علاوجه له قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر • صح عند الناس أنى عاشق • أى ثبت وجوابه

(٦ - عقائد)

كذلك اتفاقاً أن ردفني السببية مطلقاً لا يصح ادلا اشتباهها ولو أن ردفني السببية لعملة الحق فلامنى  
لتقيده بأهل الحق اذ لا مدعى لموم سببية والاولى أن ردفني السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية والعلم الالهالمى من  
السبب الحقى بالوسط سبب ظاهرى سوى العقل (قوله إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأ كدهذا التنبيه بأن زاد  
في مفعوله الباء الذى يزداد مفعول العلم وفيه أنه قد تخصص المعرفة بالعلم للسبوق الجبل وقد تخصص الثانى من إدراكه تخطئ بينهما جعل (قوله  
الآن تخصيص الصحة بالذكر) يمكن أن يقال لا يحال لا نكار أن الالهالم يكون سبباً للامر انما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل  
هو نوعاً ما لا النزاع يرجع الى أنه هل يعرفه صحة العلوم ومطابقتها لواقع أو لا تنبى بدرج الصحة على أن نفى السببية ليس لانه لا يكون  
سبباً لا دراكه بل لانه لا يكون سبباً للمعرفة صحة الفكر وكان من وقع في جمل سبباً اعاقف من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالاهلالم وعلى  
هذه ينشئ نفى سببية الرؤى والاهلالم أيضاً اذ بعض النبوة كان بالرؤى (قوله وصلى للإلزام على التبر الخ) الاولى وصلى لان أحد التقديرين كانه

وكلمة قد في قوله قد يحمل العلم التحقيق لا التخليل والافلازاد لان الكلام في سبب العلم لامة الخلق وفي كون القوارم بالحال لازم على التغير نظر لان مصداقه العلم . والغير ان يقول لم يحصل العلم من خبر هذا العدد فمن شرط عددا خلا يصلح عنده لازام التغير والغير ينحصر بالواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق أن العلم لا يشمل الظن . والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد بقوله المتعبد فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما) يعني كأنه أراد بالعلم صفة توجب تميز الاحتمال التقيض لاصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي على عكس ماحقق سابقا في مقام تعريف العلم . وانما قال كأن لا احتمال أن يكون العلم عاموا تخصيص الاسباب بالاسباب المتعد بها فمن قال كنه غير مرضية كأنه غفل (قوله والافلاوجه) يريد به فلاوجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تريع على ثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتى أحد ما لم يصح الحكم بمحدث العالم والاستدلال عليه . وفي تعريفه ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع أبحاث : الاول أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا مافلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للفهوم لا لافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى . الثاني أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الأشخاص فلا يقال لا يعلم . وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشئ الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الأشخاص لكنه يكفي في التعريف حيث تزدجنس من الموجودات وفي ذكر ماسوى الله تعالى اطالة . الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لأفائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة (٤٢) الى وجه التسمية والأحسن أن يقال العالم اسم لجناس الموجودات

لامطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابقاء على أن الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بأن الشكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات

وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام المعنى ربي . وحكى عن كثير من السلف . وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما والافلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة (فالعالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام وعالم الاعراض وعالم الثبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أى يخرج من العلم الى الوجود

أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف التصود (قوله فكأنه الخ) كنه كأن غير مرضية هنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التريف كنه هو للشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من

الاجناس لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولولم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وستطلب على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في إثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه . الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الأجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أضامنمتمد على سبيل التبديل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزياة كل موجود وللصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وأما خص الإرادة ليستفي في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد على الحكيم لذهابه الى قسم بعض العالم (قوله يقال عالم الأجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالأجناس وعلى تقسيمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم فذا لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه ماسا لتوهم العلم من الملك والجن والانسان لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب لو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض . ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يصرح أنه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على أنه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الأشاعرة لانها عين الذات عند العزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن يفهم عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاجرا جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الأجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتداء على سهولة تفصيل الباقي فلا ريد أنه بقي أعراض السموات والارض ولا يوجب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في ما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض وما ان تكون بمعنى يخص المكان والمجموع من المعنيين لا يصح (قوله وأى يخرج من العلم الى الوجود) لم يحد

تضربان أحدهما الخروج من العلم إلى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود وتانيهما كون الوجود مسبوقا بالعلم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالأنسب بحمل المحدث على العلم على الثاني الأول فلذا اختاره ثم فسّر الآخر من العلم إلى الوجود بأنه كان معدوما فوجدنا إشارة إلى أن المقصود من الآخر من العلم إلى الوجود معنى مجازي والآخر من العلم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه معنى إلى الوجود وإلى أن لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل إن زمان الخروج من العلم إلى الوجود غير زمان الوجود والعدم قلبه (قوله) وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها تخل قط عن (صورة) برديتها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى أنها تخل قط عن صورة جسمية. والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوع لا تختلف إلا بأمر خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أو أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقدية بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها لا بد أن يكون معها واحدتها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حلا غير مستمر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية. وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من أن الشهور أن الصور النوعية العنصرية قدية بالجنس حتى يجوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل بقاء صور الاحتفاظ للوجود بالذات في أزمنة جارية للذات العنصرية بالنوع فكان الشارح مال إلى هذا أو أراد النوع الإضافي. هذا على أنه لا إشكال بقاء (٤٣) الصور المذكورة لأن للدعي أنه لا امتناع في عدم قسم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قسم اللوالبذ وفي ثبوت قسم شيء من اللوالبذ بالنوع وعدمه بحث وإن ارادة النوع الإضافي أما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس. وما يجب ما قيل أنه أراد الشارح بالقدم بالنوع أنها قدية بسبب عدم خالولدة

بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها تخل عن صورة قط نم أطلقوا القول بحدوث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العلم عليه ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله (أذهو) أي العالم (أعيان وأعراض) لأنهما قام بذاته فين والأفرض وكل منهما حادث لما سبق ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كييف وهو مقصور على السائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي يمكن يكون (لقيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم

الجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم وإلى أن العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منهما وعلى كماله لأنه اسم للكل والاملا صح جمعه (قوله) لكن بالنوع) للشهور أن الصور النوعية العنصرية قدية بالجنس حتى يجوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل بقاء صور

عن نوع ولم يعرف أنها قدية بالشخص بهذا المعنى أيضا (قوله لأنه) أي جزء العالم لا العالم إذ ليس العين العالم قام بذاته والاملا يكنز يدعيها ولا العرض عالما لم يسم بذاته والاملا يكن العرض الشخصي عرضا وهذا التردد بدليل المحصر (قوله لو كل منهما حادث) كبري لقول المصنف إذ هو أعيان وأعراض فظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث ولا يخفى أنه غير منتج لتختلف الاتاج في قولنا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما جزء. العالم لأنه لا يتنج أن العالم جزء. العالم فينبغي أن يؤول بأنه أراد كل جزء العالم أعيان وأعراض والعين حادث والعرض حادث يتنج أن كل جزء العالم حادث وقوله أن قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا تخل في حصر العين المركب الجسم وله تمتع سائر. ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف أنه لم يتعرض للبيان لأنه لم يتعرض للبيان كبري مطوية فيكون ما تعرض له وكون المختصر مقصورا على السائل يكذب بقوله أنه هو أعيان وأعراض إلا أن يجعل القصر ادعائيا لالحاق النار بالمدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له. وقوله دون الدلائل يفيد في القصر على الدلائل وللمقصود نفي التعرض لما (قوله) فالأعيان مائى يمكن) أنه بأفراد الممكن على أن التعريف إنما هو لفهوم لا لأفراد فالأعيان جرد عن الأفراد وتقل بأداة التعريف من الجمعية إلى الأفراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الأعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لأن الممكن أعظم من العالم لمحملة صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العلم بقرينة جعلهم من أجزاء العالم. ولأننا نجعل عبارة عن المحدث بقرينة ما سبق أن العالم بجميع أجزائه محدث ومايك وأن نقول لاحقا إلى تقيد ما لاخراج الواجب عن التعريف لأن القيام بذاته بما ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لأن القيام بذاته بما يكون بهذا المعنى يستأنده إلى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح معنى قوله بذاته ولم يقل معنى القيام بذاته وفيما فيه قيل

طريف القين يصدق على التركيب من عين وعرض قائم به كالسر والشهور ليس عين \* هذا وفيه ان تحيز هذا التركيب بینه تحيز  
 أجزاءه بعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس تابع فتحيز الجميع ليس تابعا ولا غير تابع على أن معنى التعريف ان العين نوع واحد من  
 الممكن وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند التكمين أن يتحيز بنفسه الخ) للشهور التحيز بالذات غير المشارح إلى  
 التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشار الیه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هذا وهناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى  
 يرتفع العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الأجزاء كأن الكل معلول الأجزاء ومعلول للكمين خالفوا الفلاسفة في تعريف  
 القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن المرض تعاشيا عن الملاق العرض عليها ولم يحتزوا عن خروج الصفات المجرديات الحادثة  
 عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث. وأما التأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم  
 بعين المجرّد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج أعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لأنهم  
 لا يمتنعون بها (قوله أي عمله الذي يقوم به) للتأتم تعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر للوضع بل بتبع في التحيز  
 واعتقاد بالذي يقوم به تعريفهم للوضع لاخراج المهيول عن تعريف للوضع على رأي الحكماء وعلى طريقة التكمين لا يصح أن  
 يكون لاخراج المهيول لأنهم لا يمتنعون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده  
 في الموضوع) فدفع فيما بينهم معنى وجود المرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر بأن معناه عدم تمايز  
 الوجودين في الإشارة الحسية ومعنى عينية (٤٤) الوجودين العينية في الإشارة الحسية والمشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد

بأنه يصبح أنه وجد العرض  
 فقام بالهل فصحة تحلل  
 الفاء تشهد بالخافرة وبأن  
 إمكان ثبوت الشيء في نفسه  
 غير إمكان ثبوته لغيره. هذا  
 ويشبه أيضا أنه لو كان  
 وجود العرض مجرد القيام  
 بالغير لكل أمر اعتباري  
 قام بالغير عرضا وأما قوله  
 ولهذا يمتنع الانتقال عنه  
 ففيه أن امتناع الانتقال  
 لأنه قائم بالهل فلا انتقال

ومعنى قيامه بذاته عند التكمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف  
 العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي عمله الذي يقوم به ومعنى وجود  
 المرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه  
 بخلاف وجود الجسم في الحيز لأن وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل  
 عنه. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استنفاؤه عن محل يقوم به ومعنى قيامه بشيء آخر  
 اختصاصه به بحيث يصير الأول لمتاواني متواسوا كان متحيزا كإلى سواد الجسم أولا كما  
 في صفات الله تعالى والمجرديات (وهو) أي ماله قيام بذاته من العالم (أما مركب من جزأين  
 الاستقصات الأربع في أزمنة المواليد القديمة النوع فكان المشارح مال إلى هذا أو أراد  
 النوع الإضافي (قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن قيده بالإضافة احترازا عن قيامه  
 تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على التركيب من عين وعرض قائم به كالسر  
 والشهور انه ليس عين (قوله هو وجوده في الموضوع) أي ليس أمرا آخر بل عين وجوده

في

فاما أن يقوم له المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقوم فلا يحتاج في

وجوده إلى محل يقوم له لأن تنخصه بالهل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات: اعلم أن  
 المكان عند الفاتلين بالعجز غير الحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه القوى وهو ما يعتمد عليه للممكن كالأرض  
 السرير والاعتدال عندهم ما يسميه الحكماء ميلا. وأما الحيز فهو الفراغ للتوهم الشغل بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاه  
 كداخل الكوز لما. وأما عند جمهور الحكماء فيها واحد وهو السطح الباطن من الحاوي للماس لسطح الظاهر للجوى (قوله وعند  
 الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) له لمق معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المني عند التكمين إشارة إلى أن معناه عندهم قدر مشترك  
 شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند التكمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه  
 بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول لتتصير ورثتها اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصور فانه يصبح أن تصير لمتا بالتركيب  
 فيقال ذو صورة الآن يراد بالجزرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل للقوم لا الشيء وهو جيد (قوله وهو) أي ماله قيام بذاته من العالم إشارة  
 إلى أن المتصير راجع إلى الاعيان والتذكير نظرا إلى أنه ذكر في المني وأشار فيه إلى توجيه آخر لكامة ما في تعريف الاعيان سوى  
 ما ذكره وهو جعله عبارة عن جز من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم  
 بأنه يحمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير التركيب يحتمل المجرّد فلا ينحصر في الجوهر فكان للناسب وهو  
 كالجسم كما قيل في غير التركيب كالجوهر واعتبر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرّد جعل احتمال المجرّد في الاستحقاق لا يلتفت إليه بخلاف  
 التركيب من مجردين فانه احتمال صرف. اعلم أن الجسم عند الاشاعرة هو التحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المتأخرين هو التألف

التقسيم إلى الجهات الثلاث فقال العجاني بابتداء ذلك التقسيم من ثمانية أجزاء طول الثلاث من ستة والصلب للوقت والمثلث للمكان  
 أو ستة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعلمه نفعليه (قوله وليس هذا زاعا لتقدير اجبا إلى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول اللواتف  
 النزاع لفظي راجع إلى اللفظ لا لفرق بين اللفظ والاصطلاح لأن مراده بالاصطلاح أعم بل لأن مراد اللواتف أن هذا النزاع من حيث  
 اللفظ متعلق باللفظ ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده أن النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون  
 اصطلاحات مختلفة لانفا بينها بل النزاع بصدائق في أي معنى الجسم في اللفظ واحد في أن هذا الذي ما هو هل هو معنى لا يوجب إلا جاد  
 حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الإلحاد وبدائيا في جماعة في أنه يقتضي الإلحاد هل يقتضي الإلحاد من غير اشتراط  
 التفاعل على زوايا قائمة حتى تصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبدائيا في التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق  
 بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لأحد الجسمين) يعني للتساويين إذا زاد بدليه جزء واحد أنه جسم من الآخر فلا أن مجرد  
 التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أو بدلي الجسمية اللازمة ممنوعة لأن الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون  
 بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطًا بزيادة أجزاء فانه بدائيا في عدمه من الأجزاء وتحققها فنحل له الجسمية  
 بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا المدد فترد بالجسمية بزيادة جزء (٤٥) على أن في إطلاق الأجسام في اللفظ بزيادة

جزء بحثا لأنه ليس قسرا  
 محسوسا متبرقا في نظر اللفظ  
 (قوله والكلام في الجسم  
 الذي هو اسم لصفة) فيه  
 أنه لا فائدة في قوله الذي هو  
 اسم لصفة لأنه ليس الجسم  
 الاسمي في نظره بحث لأن  
 الجسم مأخوذ من الجسمية  
 والمعاني القوية تكون  
 مرعية في الألفاظ للتقوية  
 فلا احتياج بأن لا كفاء  
 بمجرد التركيب في الجسمية  
 يناسب الاسم مناسبة تامة  
 دون غيره فهو راجع (قوله  
 يعني المين الذي لا يقبل  
 الانقسام لاضلا ولا هو لا  
 فرضا) لا يخفى أنه بعد

فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتحقيق الإلحاد الثلاثة أعني الطول  
 والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء لتحقيق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة وليس هذا زاعا  
 لفظيا راجعا إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع على أن المعنى الذي  
 وضع لفظ الجسم بانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين  
 إذا زيد عليه جزء واحد أنه جسم من الآخر فلا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد  
 زيادة الجزء أو بدلي الجسمية وفيه نظر لأن أفضل من الجملة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال  
 جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب  
 كالجوهر) يعني المين الذي لا يقبل الانقسام لاضلا ولا هو لا فرضا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ)  
 ولم يقل وهو الجزء احترازا عن ورود المين فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء  
 الذي لا يتجزأ

في الموضوع وقيامه وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت  
 شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح اللواتف (قوله أعني  
 الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد للفروض أولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد)  
 ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بمجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله  
 راجعا إلى الاصطلاح) وإن كان لفظيا راجعا إلى اللفظ واللفظ كاقوع في اللواتف (قوله ولا فرضا)  
 أي مطابقا للواقع والألفاظ لفرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المين) وإن أمكن دفعه

مفسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر إلا أن يقال إنه  
 على أن تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج إلى التفسير وتطول لفسافة فالأولى تفسير الجوهر بهذا التفسير  
 أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه القرصية والوهية اسمان لأمر واحد من  
 الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية المشار إليها بقوله لاضلا لفصله في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالالة التفاد في التقسيم والقسمه  
 بالكسر وهي ما يباينها وفيه فرق بين الوهية والقرصية بأن الوهية ما يفرضه الوهم جزئيا والقرصية ما يفرضه العقل كإلحاد كلام الشارح  
 مبنية عليه ثم كل من الوهية والقرصية ما لا مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قار بن أو  
 مقرر بن في محلهم لا التباين إلى غيره كالسواد والبياض في الجسم لا يلقى أي غير مقرر بن في محلهم ما باعتبار نفسه بل  
 بالإضافة إلى غيره كما يستبين أو محاذيين ونوهم البعض أن القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانقسام كالتباين في وجه انقسام  
 في الخارج والحق خلافه ثم الفرض إما بمعنى التقدير فلاردن في الفرض الطابق والافلاحي في التقدير شيء حتى المحال وإما بمعنى التجويز  
 فسر به في قرص الكلى والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المين) أو تفهيمه على وروده يقال لادب لا احترازا  
 عن ورود المين هنا دون قوله وهو الجسم مع أنه يتوجه عليه المين باحتال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد وبذلك

بأن هذا النوع أقوى لأنه يستند إلى ما ثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لأنه يستند إلى مجرد احتمال عقلى وورد أن قوله كالجوهر أيضاً ما يتجه عليه للنسب لأنه مما استند على بطلانه أن يقال أرى في صورة المثال الذى لا مناقشة فيه المحصلين في أنه لا بد من دعوى المحصر وأثبتته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه وثبت الحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود النوع وأن هذا النوع كان متوجهاً على حصر العالم في الأعيان والأعراض إذ العين ما يتجزأ بنفسه والعرض ما يحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فيالوجوب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والمقول والنفس المجردة) فيه أنه لا ينافى ثبوت العقول والنفس المجردة - حصر العين الغير المركبة في الجوهر إذ العين هو للتحيز بالأمالة وليست العقول والنفس مستحيزات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده ما ذى إمكان وجوده واختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة ثبات الجزء الخ مع نفيض بالامام الرازي حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارع عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لأنه (٤٦) اللازم وكأنه تركه الشارع لأن مطلق الخط ينافى الكثرة وكما يترجم من الدليل وجود

بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والمقول والنفس المجردة ليتأكد وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعنى الجوهر الذى لا يتجزأ وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة وأقوى أدلة ثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيق لم تلمس الجزء الا بجزء غير منقسم إذ لو لمسته بجزءين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيق وأشهرها عند المشايخ وجهان الأول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الحردة أصغر من الجبل لأن كلاهما غير منتهى الأجزاء والعظم والمغصراهما بكرة الأجزاء وقيلها وذلك إنما يتصور في المنتهى الثانى أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والامساك بالافتراق فاقه تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذى لا يتجزأ لأن الجزء الذى تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرته الله تعالى عليه فضلاً عن العجز

بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده لا بإشكال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافى فرض الصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يمتثل اليه وحصر المركب في الجسم لأننا نقول الفرض بيان حدوثه بجميع أجزائه الملوحة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في الجردات عالم يذهب اليه أحد بخلاف نفس الجردات فإن أكثر الناس قائل بها فلذا لم يمتثل اليه (قوله خط بالفعل) أى مستقيم لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكثرة الحقيقية (قوله وذلك إنما يتصور في المنتهى) يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلق قدرته (قوله الثانى) حاصل هذا الوجه أنه كل ممكن مقدور لله تعالى أنه أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير منتهية فينتد كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات للوجود فلم يكن

الخط المستقيم يترجم وجود مطلق الخط فمن أصل كلام الشارع بتقيد الخط بالمستقيم مستدلاً بأنه اللازم من الدليل لم يأت إلا بالنطوى وقد ترك الشارع بضامن هذا الدليل وهو أنه لو لمسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لأن التماس بالجزأين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة إلى حديث السطح وقائل أن يمنع إمكان وضع الكرة الحقيقية على السطح للمستوى لأنه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع إمكان الكرة الحقيقية ومنع إمكان السطح

للمستوى ومنع وجود موضع التماس ودفعه والقائم لا يحتمل (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) في مساعدة إذ ليس كل من الوجهين أشهر لوجه فاعرفه (قوله لم تكن الحردة أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات غير منتهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لآلى نهاية يرهان التطبيق (قوله وذلك إنما يتصور في المنتهى) وذلك لأنه إذا كان غير منتهى أكثر من غير منتهى يبطل عدم تناهيها يرهان التطبيق وهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو توقت في جريان يرهان التطبيق في أمثاله كان له وجه (قوله لأن الجزء الذى تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرته الله تعالى عليه فضلاً عن العجز) قلنا أمكن افتراقه وهو فرضاوهنا الأمكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وهذا اندفع أن حاصل الوجه الثانى أن كل ممكن مقدور لله تعالى فهنا يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير منتهية فينتد كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن تجزؤ لم يوجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارع وهذا كيف واما إمكان التجزؤ فرضاوهنا لا ينافى وجود الافتراقات للممكنة في نفس الأمر ويمكن دفع الوجه الأول بأننا لنسلم أن الصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقيلها بل الكبير كبره لأن أجزاء الغير للنتهى أعظم من غير الأجزاء المنتهى للمعبر الأثرى أن أجزاء الأجزاء أعظم من أجزاء نصف القمر



وإن الانقسامات غير متناهية عندهم يعني أن العقل لا يقف في القسمة إلى حلا يكون سدسها لأن جميع الانقسامات المتناهية فيه بالفعل والعنبر والكبر متوطنان بكثرة الأجزاء بالفعل وقتها ودفع الثاني بأن الانقسامات الغير للتناهية عندهم إلى أجزاء انقسمة ادلا يمكن تألف النقسام من غير النقسام فلوفرز ايجاد جميع الانقسامات للممكنة لم تكن الاقسام الأمور الباطنة للقسمة. وما أورد على الوجه الثاني من أنه يدل على إمكان الجزاء لا على وجوده للدعي هو الوجود يمكن دفعه بأنه إذا سكن الجزء خرج المهيولى من حيزه والى حيز الاسكان فيحكم بوجود أرجح للممكنين لا محالة (قوله والكل ضعيف) فيردلنا انقسام صاحب الوقت بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه الضعف افتح وطما نيتنا بان ولوجل اسناد الضعف الى المهيول كان الرأى بل (قوله الأول فانه انما يدل على ثبوت النقطة) فان قلت انه كما لا حظ في الكرة لا نقطة فيها عند الحكم لان نهايتها سطح واحد غير متناهى النقطة نهاية الخط \* قلت كذا النقطة فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدلل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء ما تجب بأنه لا ياتر منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لارادانه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المحروطى عندهم على أنه لا ينفع في دفعه أنه لا نقطة في الكرة عندهم (٤٧) (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال التسكين على اثبات الجزء بقبول النقطة من أنها اما عين فيثبت الجوهر الفرد وامعارض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيه اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لانه لا ياتر اتصالها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من غلظ الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله وأما أدلة التي أيضا فلا تخلو عن

وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف أما الأول فانه كما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حائل السريان حتى يفرم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانما غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق يمكن الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة التي أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسئلة الى التوقف \* فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة \* قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجا عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قسم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامناع الحرق والالتئام عليها (والعرض ملايقوم بذاته) بل يبره بان يكون نابعه في التحيز ونحتماله اختصاص الناعت بالمتنوع على ماسبق لا بمعنى أنه لا يمكن تحله بدون المحل على ما توهمه فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر)

ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت للدعي وعلى هذا التقدير لا يراد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا حظ بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه \* قلت تلك القضية مهملة لا كناية فان نهاية أحد سطحي الجسم المحروطى نقطة بلا حظ وكذا للركر (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينباه الاستمرار الأولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية للتداوله غير مبينة على أصل هندسى

ضعف الخ) فيه اشارة الى أن أدلة التي أقوى فتفطن وكفكاف شاهدا على قوة التي أنه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركب من أمور لا يحجم لثوب منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاتبات وعدم خلو أدلة التي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجع وذلك أن تقول في قوله مال عرض بأن التوقف لهذا دليل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لافا من وجهين أحدهما ما ينشئ على من لادنى فطا توتوا نيتنا أن شجرة الخلاف مشهورة بالضعف وعدم الصلابة فالتمصير به معافيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجا للتيب على أن الثمرة للتسكين لا لاحكام ولا ينشئ أن ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الأبدية فلا وثبت حلا تينسهم ويحاطم يكن فيه غلظة فنعم قدمها أهون من اثبات الجزء دون نقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسى كما يشهد به بيانه لهما (قوله ملايقوم بذاته بل يبره) فيه خلل لان بل لا يجاب ما نفى عن التبع والتتابع والتبعية للعرض بل في التحيز والتمنى عن التبع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز لذات فتأمل قوله وأختصا با اختصاص الناعت بالمتنوع اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكميم ولا ينشئ أن تعريف العرض ملايقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكميم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد التعريف بما يقوم فمخجل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى التقييم بالتيار أنه لا يمكن قطعه بدون المحل اراد به مستند وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف الثوابي قوم لا يتصور تلوهم على الكتب بمعنى استعانة تلوهم على الكتب فلا يبره اختصاصه

بالأعراض النفسية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى) أنه قوله قيل على ضعف هذا القول لما قيل إن ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن يحدث فلم يدخل الصفات في التعريف حتى يخرج بقوله يحدث الخ وما لا يمكن أن يقال أنها لم تدخل الصفات في التعريف على منذهب للتكليفين لأن عدم التقييم بذاته عبارة عن التبعيق في التحيز ولا على منذهب الحكمي لأنه لا وجود للصفات عندهم وأنه لا يصح التعريف حيث تذهب على المذهبين لأنه لا يصدق في تعريف على أعراض المجرّدات فيخرج عن كونها جملتها على منذهب الحكمي أو أنه يكفي لأخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة إلى قوله في الأجسام والجواهر أو أنه حيث يتخذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضابطاً فإن قلت أذا لم يحصل من تمام التعريف يكون التعريف شاملاً لأعراض المجرّدات على منذهب الحكمي ولا يصح هذا الحكم لأن عرض المجرّدات يكون قديماً وليس في الجسم والجوهر - قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الأجسام والجواهر قيد الحكم وفيه أنه يشكل بعد صفات النفس الناطقة ولا يبعد أن يقال المقصود منه بيان أن العرض كما يقرب بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض أورد على من يجوز قيام العرض بذاته وحدونه على (قوله كالألوان) قد فيها اهتماماً بشأنها لإنكار القدماء وجودها وجمعها مع الألوان مع أنها أنسب بالطوم والروائح لتناسبهما لفظاً وخطاً قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لا احتمال أن يكون من البواقي ألوان باسط من غير تركيب أو أن يحمل بالتركيب أيضاً (قوله) والألوان وهي الاجتماع والافتراق (٤٨) والحركة والسكون) وجه الحصر أن حصول الجوهر في الحيز أماناً يشترط بالنسبة

إلى جوهر آخر ولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر إن كان مسبوقاً بمصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقاً بمصوله في حيز آخر فحركة والأول وهو أن يشتر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق

قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والألوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطوم) وأنواعها تسعة وهي الحرارة والبرودة والحارفة واللوعة والمفوعة والمخوفة والقيض والحلاوة والسومة والتنافع ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والظاهر أن ماعداً الألوان لا يمرض إلا بالأجسام فإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام وجواهر فتقول الشكل حدث أما الأعراض فبعضها بالشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا ما خرجوها بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن يحدث وأما أنها عرض فلا يصح إخراجها (قوله) والظاهر أن ماعداً الألوان الخ ذكر في شرح التجربة بأن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند التكليف ولعل ما في الكتاب رأى الشارح أو مذهب بعض منهم (قوله) أما الأعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجيء من عدم بقاء

والأفواه الاجتماع وما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن التحيز عند التكليفين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحدوث في الحيز في آن الحدوث فإنه يخرج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضاً متحيز فمصوله في الحيز لا يتخلل من الآخر فيتم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه أن حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالأسالة فهو ليس صفة موجودة حتى يتم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضاً أن اجتماع الهواء شيء واحد أن يخرج عن تعريف الاجتماع لأنه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث لجواز تسكاتف الهواء بدخله ويمكن دفعه بأن المردامكان التخلل من غير تضرع أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتسكاتف يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله) أو أنواعها تسعة أي أصول أنواعها بقرينة قوله وبتركب منها أنواع لا تحصى والمفوس يقبض باطن الإنسان وظاهره معا والقباض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم اللامعة دون المفوعة وفوق المخوفة. والتنافع هو ملم أصنف من الحلاوة وأقوى من السومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في مذاق تضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والسكنافة (قوله) وأنواعها كثيرة قال الشارح في شرحه لتلخيص لأحصر لأنواع الروائح وأصولها للآمن جهة اللوافة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتهية أو من جهة الإضافة إلى محلها كرائحة السلك أو إلى ما يقرنها كرائحة الحلاوة (قوله) والظاهر أن ماعداً الألوان أربعة لا يمرض إلا بالأجسام أي ماعداً الألوان من الأمور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يمرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا بما في ما في شرح التجربة بأن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند التكليفين هذا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجربة في الامكان (قوله) فتقول الشكل حدث أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حدث بجميع أجزائها واللامتحدث حدث العالم بجميع أجزائه وكل جوهر

وجسم ومرض حدث والاول اظهر السابق واللاحق (قوله) بعضها بالليل وهو مر بين العلم) يمكن معرفة ما يحصل بالليل بالمشاهدة بأن يمرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جل مشاهدته متدفقة فمعرفة الفئتين ولا يتحقق ان ما يمرض حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفرادها فيها الاعتبار أيضا يتم قوله فيها بالمشاهدة وبها بالليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بالكلها باحتسابها الى ذات تقوم بها (قوله) والمستدالي للوجب القديم قديم ليس التصديق بالقديم لان القيم مفروض بل للتصديق ان القديم لا ينضم فينبغي أن يقول والمستدالي للوجب القديم لا ينضم فلنقبل مراده بالقديم المستمر وهو نكف ويمكن أن يوجه كلامه بأن مقدمة ثانية لقروم الاستدالي القديم بطريق الايجاب فاحصل الاستدلال ان المستدالي القديم بالتصديق فلا يمكن استداد القديم الى القديم بالتصديق المستدالي للوجب القديم قديم فيتم الاستدال القديم بالايجاب والحكم يستدل بالحدث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويطل التكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات برهان التطبيق والحكم بمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاءها وقديما يجوز أن نعدم القديم المستدالي القديم الموجب لاستداده الى شرط علمي كعدم حادث (٤٩) مثالا وعند وجود ذلك الحادث يزول

(٧ - عقائد) الأعيان أيضا يعرف جدونه بالمشاهدة ولوقال في بيان المقدمة الأولى فقلنا لا نتخلو عن الحركة وما يقابلها من التماثل عليه أن الحدوث ولا يخفى أنهم ثبت بما ذكره حدوث كل حركة وتكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشأهما فلذلك يكفينا به وأثبت حدوثهما فلما جازا ذكره سابقا لحدود بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت بحدوث الأعيان (قوله) وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بدل الكون في المكان الاول وارادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بدل الكون الاول فقاسموا على جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما. ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيسكنوا مع الكون الاول في المكان الثاني حركة فتبين الكون الواحد جزاء من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن الكون بالثبات يعني أنه يكون الساكن في آن سكونه مشارطا للحركة ولا يشوب به أحد. هنا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان ويكون ثان في مكان آخر ولا يقلبه الحركة ولو كان الكون هو الكوني في مكان لكن الكون الاول والجزء من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان كونه في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا فهن من قال بمجموع الكونيين ومنهم من قال كون واحد لما ينشئ ملان الشارح يوفق بين الترتيق برده على تأويله الى ما قصده الآخر وبالحجة لا يستعمل

التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للحركه بها الا في المكان الاول و برده على ان شئان من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره . و كانته اقل الحق ان السكون مجموع السكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان و ما عجب أن يثبت عليه ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث و الا يزعم أن يكون الجسم في مكان سكونا مع انه لا يصدق العرف والغة و لا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلو من الحادث اذا الحركة و السكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بآذ كره الشارح ( قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا ) فيه اشار الى أن استواء كونه سا كنا أظهر من اتفاده كونه متحركا ووجهه ان السكون هو السكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ و أما الحركة فهو السكون الاول بعد السكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون في حيز آخر ( قوله قلنا هذا للتع لا يضرنا لما فيه من تسليم للدعي ) مدعى هذا البليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون ونحوه يز أن تخلو عنهما بأن تسكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو ار يدل على هذا المقام هو أن الاعيان كما حادثه أو انها لا تخلو عن الحادث فتحوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فلجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجواهر ( ٥٥ ) لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون

في حيز آخر أو غير مسبق  
بكون آخر والكل حادث  
بلا خاف ( قوله على ان الكلام  
في الأجسام التي تعددت  
فيها الأكو ان الخ ) لو قيل  
الأجسام التي تعددت فيها  
الأكو ان لا تخلو عن  
السكون في حيز فان كانت  
مسبوبة بكون آخر الخ  
يتجه عليه اللع بأنه يجوز  
أن لا تكون مسبوبة بكون  
آخر فلا ينفع تخصيص  
الكلام الا أن يتكلف  
ويقال المراد أنها لا تخلو  
عن السكون الثاني في حيز  
فيصح قوله فان كان مسبقا

\* فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا  
كما لا يكون ساكنا \* قلنا هذا للتع لا يضرنا لما فيه من تسليم للدعي على أن الكلام في  
الأجسام التي تعددت فيها الأكو ان وتجددت عليها الأعصار والأزمان . وأما حدوثهما فلاهما  
من الأعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لمانيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى  
السبوقية بالتغير . والأزلية تنافيها ولأن كل حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار  
وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة . وقد عرفت أن ما  
يجوز عدمه يمتنع قدمه . وأما المقدمة الثانية فلان ما لا تخلو عن الحادث لو ثبت في الأول لم  
تثبت الحادث في الأول وهو محال . وههنا أبحاث : الأول انه لا دليل على انحصر الأعيان في الجواهر  
والأجسام وانه يمتنع وجود ممكن بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالقول والنفس المجردة

برده على أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لم أن يكون كونه في الآن الثاني  
جزءا من الحركة والسكون معافلا يمتازان بالثبات والحق ان الحركة ككون أول في مكان ثان  
والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تعبد الأكو ان بحسب الآات . وأما على القول  
ببقائها ففيه أيضا اشكال ( قوله فهو جائز الزوال ) \* فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن  
يوجد سكون مستمر \* قلت جوازه يستلزم سبق القدم لأن القدم ينافي القدم مطلقا وبه يتم  
المقصود ( قوله لا دليل على انحصر الأعيان ) والاستدلال بأن مجرد يشارك البارئ تعالى

بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن في  
بعدم تنجحه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لأن ذلك العين أيضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون نعم  
يثبت ان لهذا العين حركة أو سكونا وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقرر لو لم ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكن  
قد عا لا يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لسكون أول ولا خلا في أول كونه عن الحركة والسكون . لا يقال تخصيص الكلام  
بالأجسام للد كور في ثبوت اثبات حدوث جميع الأعيان . لا ناقول ما لم تتمدد فيه الأكو ان مستقن عن البيان والاولى أن يقال على أن  
الكلام في الأجسام والجواهر التي تعددت فيها الأكو ان . والتوجه يقتضى تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم اللع ودعوى علم  
الضرر وفي الثاني دفع اللع ففي تأخير الجواب الثاني دفع اللع بعد إتمام القول ( قوله وأما حدوثهما فلاهما من الأعراض وهي غير باقية )  
الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكر من عدم قاطعنا هاهو على مذهب الأشعري ( قوله تقتضى السبوقية ) أى الزمانية بالتغير وهو الحال  
الاولى وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها للثاني تقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفي بحث  
لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه أن ما عرفت أن القدم ينافي القدم لامناقة ما كانه اياه ( قوله )  
وانه يمتنع وجود ممكن بذاته ( الو احوالية فنفطن ولا تخرج عن الطريق السوى . وقد قال بالنفس المجردة بعض المتكلمين أيضا  
كالنظري . وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده ولان

كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه ولا فلا يشك ان الحدث العالم هو اقل الجواز ان يكون التقديم الآخر الا ان يقال هنا لا يشك الاحتياج العالم الى القديم وانه لا بد من تقديم مستند الى الحدوث واما انه الواجب لانه هو احد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فان لم يطلان تمدد القدماء واطلاق تمدد المانع ثم الافلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التي ثبتت بكمي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لان كلامنا مثبت بوجوده ولما راجع حدوث جميع الاعراض الى حدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة عالم) الرد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص. وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود اشارة الى تحريف الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي. ونقرر الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع (٥٩) ثبوت لزوم الحدوث بل لا يلزم ليس

الحوادث غير متناهية  
ثبت لعين الازل واحد  
منها كل زمان ولا يدفعه  
جواب الشارح وتانهما  
منع بطلان التالى بسند  
قدم الحادث بالذوق (قوله)  
والجواب انه لا وجود  
للمطلق الا في ضمن الجزئى  
فلا تصور قدم للمطلق مع  
حدوث كل من الجزئيات  
فيه ان كل جزئى حادث بناء  
على ان لوجوده بداية واما  
المطلق فلا بداية لوجوده اذ  
لا بداية للجزئيات لعدم  
تناهيا وما يقال ان هذا  
الجواب مبنى على ابطال  
عدم تنهاى الجزئيات  
لوجوده يرهان التطبيق  
فلا تتحمله سياق الكلام  
نعم يمكن ابطال التقديم بالذوق  
به. واعلم انه لو كان برهان

التي تقول بها الفلاسفة والجواب ان الدعوى حدوث ثابت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان التحيزية والاعراض لأن أدلة وجود المجرىات غير تامة على ما بين في الطلوات. الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالمسوت من الأشكال والامتدادات والاضواء. والجواب ان هذا غير محل بالنقض لأن حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها. الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدر غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزمنة الحركات الحادثة انه ما من حركة الاوقبلها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى فلا تصور قدم للمطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات. الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لم يزل عدم تنهاى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى للماس للسطح الظاهر من الحاوى. والجواب ان الحيز عند التسكين هو الفراغ

في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيانم التركيب ليس بشئ اذا اشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يتنازع بين عدمي كما هو مذهب للتسكين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجرىات غير تامة) كيان أدلة تقنيا كذلك منها ما سبق آ نفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا ليجاز ان يكون بحضر تنهاى الشافعة لآرها فانه مسقط. ويجب أن الدليل ما لزوم للدلول وافتاء للزوم لا يستلزم افتاء للزوم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا ينفذ وعدم حضور الجبال الشافعة معلوم بالبداية لا بأنه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض حدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا تصور قسم للمطلق) رد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية

التطبيق جار باقى الامور المتعاقبة لابل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحدوث لا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات فيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية. ونقض هذا الجواب بنعم الجنان فانه غير متناه مع تنهاى كل نعيم. وأجب بأن معنى عدم تنهاى نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا يصف بعدم التنهاى. هذا المعنى ايضا. والنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا يتصف جزئى من جزئياتها به. ولا يذهب عليك ان مناهة القدم لعدم اعانتهم في القدم بالشخص واما في القديم بالذوق فلا يتنع أن تنتهي أفرادها في الأبد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لم يزل عدم تنهاى الاجسام) و برهان التطبيق بطله \* ان قلت الاشياء لا يختص بتعيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر ايضا بناء على هذا التفسير للحيز \* قلت ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنهاى الجواهر وذ كر الجسم في تعريف الحيز عند التسكين قاصر والصحيح ما يشهه الجسم أو الجواهر. والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لأن الكلام في حيزه فحقه ان البحث لا يخص بالاجسام. وأيضاً قوله لا ينفذ ابداه بوجوب خروج حيز جسم مركب من جزئين لا أنه لا ينفذ فيه ابداه لانه لا ينفذ به. ولا يخفى ان ترتيب الابدات يستدعي جعل هذا الابدات التاويل الابد الثالث راجعا

(قوله ولما ثبت ان العالم محدث) فتبين على وجه جمل المحدث العالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكما عليه هو الله الصوف بما ذكر ومحموله انعم بمسابق الذات بعنوان المحدث العالم والمجهول عينه فاللاحق أن يحمل على المحدث ما يبينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لأن الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على إقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتبع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لأن الكلام فباسبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وهما في العالم مطلقا وذكروا صفة الفصل بين العالم والبدء لا يتضح وجهه لأنه الفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والم لا يصلح لكونه نعتا وكأنه كذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لأن يوصف بها وما أدرج الآيات الأخر بما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووجب الوجود بالذات يكون وجوده من ذاته تنبها على زيادة وجوده كاهو الذهب وقوله لا يحتاج ما يعني انه لا يحتاج وجوده إلى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج إلى وجوده ولا يحتاج إلى تقييد شيء بغير ذاته لأن الراد بالشيء للموجود واحتياجه وجوده إلى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا إلى موجوده فقط. ولو جعل ضمير يحتاج إلى الذات فالراد اسدلب الحاجة إلى الوجود وصفاته الموجودة فتبين به واعلم ان الراد بالذات الأولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فإن وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه وإنما بكتف ضمير الذات. وفي وصفه بواجب الوجود رد للحادثة (٥٢) المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالف للملاحدة في وجود

الصانع لا يعني انه لا صانع للعالم ولا يعني انه ليس بوجوده لا معدوم بل واسطة بل يعني انه مبدع لجميع للتقاليات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مباينة في التزييه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان. هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو للماهية المارفة في حد ذاتها

التوهم الذي يشغله الجسم ويتفنيه أبعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته لا يحتاج إلى شيء أصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له

فياخذ من تلك الخبيثة حكمه كنفك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقاليات بحسب الحيثيات. وأضالوصح ما ذكره من أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والأصوب ان يجاب بثنائي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والافه وما يشغله الجسم أو الجوهر (قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) \* ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم \* قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا في الجائر المبين لكن رد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات بما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ

ومدلولاً

عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير عامه

لا يثبت المدعي لأنه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد. هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند التكلم لأن العينية ليست لقائه والالكان عيناني الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا. وحمل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود للبدا وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على معني مع وفيه بحث لأنه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلاف للمفروض لان المفروض كونه محدثا للمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا للعالم من العالم فاللازمة متنوعة. قيل ان اللازمة متنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود ليست من العالم ويدفعه ان الراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود صدق عليه انما سوى الله تعالى به الصانع بخلاف صفاته لا مغايل انه لا يضرنا لأن فيه تسلما للدعوى واعترا فاقول الوجود الواجب لان للتع بسند ما هو مسلم عند التسلسل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله لم يصلح لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادى فمع انهم متفق بردانه ليس اسما لكل شخص كما مروا ان أراد للتبديد من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما للعالم اسما لا سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خصص بما يكون علامة يارم أن لا يكون البعدا اخلافيه لكن تصير لللازمة محبة متنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود لا يكون داخلا في العالم لمصلح كونه

علمنا على وجود مبدأ لما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجودها واجب ومن جهة جميع ما يصلح علما على وجودها مبدءا  
لم يدخل في العلم هذين اذ لا معنى لكون الصفة علما فقلت اذ لا يمكن ان يصدق ثبوت الصفة الا بصدق ثبوت الشيء فثبت علمه فثبت (قوله)  
وقرب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل المناسبة بينهما فالقرب وقرب من ذلك والفرق ان هذا  
استدلال بالحدوث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكم السابق على التسليم  
فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا. واعلم ان كون محدث أو ممكن من جهة  
الشيء لا يصلح ان يكون علته مبنى على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزءه. يتطرق بها محاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله)  
وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال  
الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيء بالافتقار الى ابطال التسلسل ويستدرك من مثله بوجهين. أحدهما ان الدور يستلزم  
التسلسل اذ طرف الدور يستد بالاعتبار الى نهاية اذ الوقوف عليه غير الوقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غير من حيث  
انه موقوف عليه فيرتب نفوس غير متناهية والرد بالتسلسل للذكر أعظم مما لازم الدور وقدر زيف السيد السند هذا الاستدلال بعد  
توضيحه كما هو حق في حواشي شرح الطالع راجع اليه. على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس باطلا وانما يتم ان ذكر  
التسلسل ذكر للدور لانها مبدءا كرا من معا فاكفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان  
التسلسل تتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فحين قال اعلم انه يمكن ان يستدل (٥٣) بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا

بأن يقال مجموع الترتيبين  
يمكن فصله اما نفسه أو جزؤه  
وهما باطلان أو خارج وهو  
علة البعض فيقطع التوقف  
عنده فلا دور لم يرد الا  
تفصيل ما أجله الشارح  
(قوله وليس كذلك بل  
هو اشارة الى أحد أدلة  
بطلان التسلسل) أورد  
عليه ان ثبوت الواجب يتم  
بمجرد خروج العلة عن

وقرب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جهة  
الممكنات فربما يمكن مبدءا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل  
وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة للممكنات الى نهاية  
لاحتاج الى علته وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل  
خارجا عنها فتكون واجبا فيقطع السلسلة

ومدلولوا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيزوم التناقض (قوله وقرب من هذا الخ) الال طريقة  
الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال  
التسلسل القائمة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتحك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان  
الافتقار غير الاستدلال وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس  
كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع

السلسلة وأما الانقطاع فيضم مقدمات أخرى ان يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة البعض وذلك البعض طرف السلسلة والايتم  
كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس. هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب وجود الصانع والرد  
بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونه ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع ان  
يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن  
ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انها سلسلة الصنع الى الواجب. واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام  
اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدداً واحداً بالاختيار أو بالاجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة  
والاختيار وني الواسطة مقامه. بعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والأولى بالصانع لا للتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي  
لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها ايضاً لانها اذا  
كان علة لسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسها فكذلك هو لعله لانها اذا كان البعض علة لكل  
بعض كان علة لهما واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل. بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولها  
التي هي اجزؤها وما يترجم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد الترتيب على مملول واحد بطلان التسلسل لانها اذا كان المجموع أو  
البعض علة لكل بعض فتقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا فيقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا  
كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء  
يجب ان لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لانتفاء اجتماع السلسلة اذ الكلام في السلسلة بالغايلة. هذا لا يخفى انه حيث يوجب  
ذلك الجزء الملول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المرفوض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة الملول ويمكن ابطال التسلسل

بأنه لو كان التسلسل لاحتمال التسلسل إلى علته التالي بالمثل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها لجزء أو لأجزاء من العلة التسلسلية  
كل جز وذلك وجوب بطلان التسلسل وتوابعه **فان قلت** هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب أن الجميع محتاج  
لا مكانه إلى علمه أن علته ليست الأجزاء **قلت** الجميع من الممكنات محتاج إلى علته وعلته لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب الممكن  
فانه يحتاج إلى علته وعلته للبعض ولقاتل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل  
منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل ومجموع الأمور يحصل الكل **(قوله ومن مشهور الأدلة)** الظاهر من مشهورات الأدلة  
كما يقتضيه قلة من والإضافة إلى الأدلة وهذا الدليل هو المدة في بطلان التسلسل لعدم اختصاصه باليس من جانب العلة بخلاف الدليل  
السابق وقوله وهو أن يفرض من المألوف **(٥٤)** الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه ينضبط الوجود عند

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن يفرض من المألوف الأخير إلى غير النهاية جملة ومعاقبه  
بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء الأول  
من الجملة الثانية والثاني الثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان  
الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بازائه شيء من الثانية فنقطع  
الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على التناهي  
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما يدخل تحت الوجود دون  
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان  
فيضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف  
للسلسلة والآخر كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن الأمر لا يقتصر بالعكس واعلم أنه  
يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان البوار أيضا بأن يقال مجموع التوقفين ممكن فعلتهما نفسه أو  
جزءه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور **(قوله ومن مشهور الأدلة)**  
برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب الملل فقط وهي  
لا تتكون الاجتماع وهذا البرهان يعم جانب الملل والمساوات الجمجمة أو التماثلية ويبطل  
عدم تنهاى النفوس الناطقة للفارقة أيضا لأنها مرتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدودها وما ذكره  
بعض الأفاضل من أنها قد عُدت منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدثت أفاضلها  
في أزمنة مرتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه أن هنا انما يدفع تطبيق القدر بالفرد  
وهو غير لازم بل يكفي انطباق الأجزاء للترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد  
متناهية تنهاى الأبدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس **(قوله فيما يدخل تحت الوجود)**  
أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية **(قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم)** فان  
الذهن لا يقدر على غير ملاحظة التناهي تفصيلا لاجتماعه ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم  
عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لآلى حد يكون  
متناهيا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فان مراتب  
الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين

للتكلم سواء كان بينهما ترتب  
طبيعي كالعمال والمولات  
أو وضي كالآباء ومجمعة  
أو غير مجمعة كالنورات  
الفلكية أو لم يكن ترتب  
كالنفوس الناطقة الفارقة  
وأما قيدها بالمفارقة لأن  
للتعاقب الأبدان متناهية  
تنهاى الأبدان اذ لو لم  
تتناهى لم يعدم تنهاى الأبعاد  
واعلم أن القرض من  
المألوف الأخير قول على  
سبيل التمثيل أيضا من حيث  
انه لا يجري في تطبيق  
بعدين غير متناهيين وفي  
ابطال سلسلة لأول ولا  
آخرها وطريق ابطالها  
أن يفرض سلسلة من مبدا  
معين إلى النهاية في كل جانب  
ونطبق على أقل منها أو  
أكثر بواحد **(قوله ثم تطبق)**  
الجملتين بأن نجعل الأول  
من الجملة الأولى لا يمكن

معلومة

تطبيق واحد أو حدافاة كترتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الأحوال بأن يجعل

للبدا بازاء الحدافاة كل واحد من أعداد السلسلة بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر إلا في الأمور المترتبة **(قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد)** قيل يمكن أنسام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين  
الجملتين وفيه أن علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كأن قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتمتع بوجوده وامكان تلقى العلم  
بالمراتب الغير المتناهية مفصلة عنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النفوس الواردة على  
برهان التطبيق أنه سبحانه وتعالى عالم بكل شيء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه علمه فلا تذبذب هذا الامكان وجب أن يكون حاصله  
بالفعل في حق الله تعالى لكونه متميزا عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه علما وهكذا في المرتبة  
الثانية والثالثة إلى النهاية لا فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهنا  
نقض قوي على قولكم التسلسل في الأسباب والسبب محال ودفع ما ذكره الامام قارة بأن العالم لكونها اضافات أمور واعتبارية



وتارة بأن علمه تعالى بعلومه نفس علمه كاذب إليه الامام والقاضي (قوله فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهما) فيمن أن زيادة على ما فرض غير متناه غير متناه لا يوجب تناهي كل شيء منه ما على أن زيادة المعلومات يجوز أن تكون غير متناه لأن يقال ليس مدار النقض على أن الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهما بل على لاتناهما لأن يقال ليس علم لاتناهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق القديرات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لزوم ذاتها عليها ابتداء لأن يقال القديرات غير متناه تناهي القديرات مع أنها غير متناهية عندهم والوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها نقص من الجملة الأولى بينما وكذا جملة القديرات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع أنهم ذهبوا الى لاتناهما وما ذكره من أنه لا ينبغي أن المالاتهية يدخل في الوجود ما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار المعلوم فيه أن المعلوم اضافات وليس له أن مصفة حقيقة فلا تصدق في علمه (٥٥) تعالى انما تصدق في اضافته الى المعلومات

(قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد • فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث العالم الواحد خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الترتيب اسم المحدث والصانع • قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من اقله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة لما لا يتبني ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه قوله الواحد وما بعده محتمل أن يكون صفات الله ويحتج له أن يكون نظرنا له اخبارا للمحدث. ولقد أشار الشارح

احدهما من الواحد لا الى نهاية الثانية من الاثنتين لا الى نهاية لاجتماعهما اقله ومقدوره فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد واحد لا يتصور فوق آخر لا يعني أن المالاتهية يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد) يعني أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين التكميلين برهان التمام المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيما آفة الاقلام لصدنا وتقرر أنه لو أمكن الممان

معاملة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمستعانيات أيضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس للوجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصتها أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (قوله يعني أن صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع أن المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد فتأمل (قوله لو أمكن الممان) أي صانعا قادران على السكالك باللفظ أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحدا والواجب صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله في تقرير للدعي ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة محلي تأمل الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة أو يقال التمثل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا أن الواجب موجب في صفاته والفرق بين إعجاب الصفة وإعجاب غيرها مشكل وهما بحثان الأول النقض بأن يفرض تعلق ارادته تعالى بأعدام ما أوجه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز وتختلف المعلوم عن علته التامة هذا خلف. الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الانتعاج بالير ليس

الى الثاني وقد أصاب لان كلامه عاقبة كلامية تستدعي كلاما تاما لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظا قله كونه اما لجزئي حقيقي لا يتحمل غير الواحد وجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوجه مع دفعه آت في قل هو الله أحد وهو فيه أن المشركين لم يتوهموا شركة بمبودهم مع تعالى في وجوب الوجود بل في العبودية لأن يقال ان من سجد غير تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره وما لا فلا يصبده. والأولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فهذه قل هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجود الوجود فهذه مسألة التوحيد صناديق الوجود والتوحيد ليس الا هذا التقدرا ما التوحيد فباعتداه فلهامكة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى محله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العبادة خالقة لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين التكميلين برهان التمام) سمي بلا ينبغي على فرض التمام أو لانه يستلزم تمنع الالحين عن الاوهية ولا ينبغي أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحدا لأن ثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله للشارح اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين التكميلين برهان التمام المشار اليه بجل الاشارة اليه

أيضا مشهورا ووجه الإشارة ماأشار اليه بقوله لايقال للضرورة قطعية الخ وانه باسناد الى الشهور على أنه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابق وقوله واعلم أن قوله تعالى لو كان فيها آلهة الاثقة لفسدت حاجة اقتناعية توجب له لا يعلى خلاف الشهور حفظ الظاهر النظم فلا تخالفة بين جل الآية اشارت الى البرهان بين جعلها حاجة اقتناعية وقوله وتقرر رأى تقرير البرهان المشار اليه ولا يراد أن للضرورة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما مانع) بأن يرد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه أو بأن يرد أحدهما حركة زيد ويرد الآخر عدم ارادته وقوله لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه أما أن يرد إمكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى التكليفين من أن السكون ضد الحركة وأما أن يرد إمكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عديما وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يرد به بين تلقى الارادتين فانهما يصححان مجتمعين في مراد وخص التضاد بالتلقى لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن قال أى لا تدافع بين تعلقيهما لم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان التضاد يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه بل يتبدر (قوله والافانيزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لم يعجز كل منهما لان ارادته شيء وتساوى ارادته عدمه فيتحقق مراد كل شئ مراد الآخر أى علم التضاد وهذا عرفت أن الأولى ماسية بما يقال وأن التفصيل ليس كالأجمال واعلم أن المعجز عن نفي الكمال عن ذاته بل لا يسمي في العرف عجزا والمعجز عن الممكن لا قضاء تعلق (٥٦) ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بطلته على

لا يمكن بينهما مانع بأن يرد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلاهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ أما أن يحصل الامران فيجتمع التضاد والافانيزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالعجز مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون محالا بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المألوم مع وجود علته التامة ولشأن أن ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه والجواب أنا نفرض التطبيق معا وهو لا يمكن في صورة النقص ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان التضاد يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى \* ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم أن يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة ولا

الضرورة مفتضى ارادة الغير اما بنفيه أو بغير ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذلك عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصا لانه برادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا

خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سعى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمي عجزا وبهذا اندفع أيضا النقص بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضية لذاته والامكانات حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق عدمه والوجود اجتماع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لم يعجز أو تخلف المألوم عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات لذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بينه الدليل المذكور بل أحد شق الترديد فيه العجز أو تخلف المألوم عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شق الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع اجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع عتلتين مستقلتين على مألوم واحد وان وجدت باحدى الارادتين يلزم عجز الآخر ثم اعلم أن الاله لا يجمع مساواة لم يكن واجبا وان الاله لا يمكن ان لا يكون له الامكانات واستحقاق الالهية للمكانات بأن يكون الاله قادرا على الممكنات قسرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه ما يجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون له الامكانات فتوحيد الواجب محالا بوجبه أمر قطعى انما يوجب اعتبار الاختلاف الأولى وخبرنا خبر الصادق المصدوق بالمعجزة واقعه تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في إيجاد الامكانات الى موافقة الغير وعدم مخالفة والاحتياج ينافي الألوهية وفيه بحث لان الثاني لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية أو مأمنا مطلقا فلا (قوله لا تستلزم مستلزم لما كان التمانع المستلزم للحال) قوله المستلزم للحال اصابة التمانع أو الامكان فيكون محالا أو ردد عليه أن عدم المألوم الواجب مستلزم للحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن وبقده أن عدم المألوم نظرا الى ذات المألوم لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار أن وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للحال محال معناه أن المستلزم في ذاته للحال محال

(قوله واعلم أن قول الله تعالى الخ) هذا اشارته الى أن جل الآلة اشارته الى برهان التمانع غير مرضى وهذا ما أخذ من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين : أحدهما وجوب أن لا يكون مديهما الا واحدا . والثاني أن لا يكون ذلك الواحد الا باموحده لقوله الله \* فان قلت لموجب الأمران \* قلت لعلنا أن الرعية تقصد بتدبير للسكن لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف . وأما رتبة التمانع فلا متسكين فيها تحاول وطراد هذا كلامه . ولآلة احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والى مذهبنا ما هو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما في السموات والارض بركة خالو السموات عن أهل الشرك (قوله وللإزمة عادية) \* فان قلت العاديات بقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم جعل الحجة اقناعية \* قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أماني الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا طرق الاحتمال للتأني في يقين على أن المادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون «وما كان معهم من إله اذا لم يخلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه عما يصفون» (٥٧)

قال الكشف لذهب كل الة باخلق لا نفرد كل واحد من الآلة بخلقها التي خلقه واستبد به ولأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولعل بعضهم بعضا كآرون حال ملوك الدنيا على الكرم متميزا عنهم متفاليون وحين لم تروا أثرنا لتأني في المالك ولتغالب فاعلموا أنه الة واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والافان أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد إمكان الفساد فلا دليل على اتفاقه بل النصوص شاهدة على أن السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة \* لا يقال للإزمة قاطبة . وللراد بفسادها عدم تكوئها بمعنى أنه لو فرض صانعا لا يمكن بينهما تمانع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع \* لانا نقول إمكان التمانع لا يستلزم الإعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم اتفاق المصنوع

وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزعم مجزئه وان قدر لم يجز الآخر بما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون للمادة والمخالفة غير ممكن لاستنزافها الحال أو أن يتنوع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم أن قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية وللإزمة عادية على ما هو الاطلاق بالخطائيات فان المادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلنا بعضهم على بعض والافان أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد إمكان الفساد فلا دليل على اتفاقه بل النصوص شاهدة على أن السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة \* لا يقال للإزمة قاطبة . وللراد بفسادها عدم تكوئها بمعنى أنه لو فرض صانعا لا يمكن بينهما تمانع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع \* لانا نقول إمكان التمانع لا يستلزم الإعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم اتفاق المصنوع

تحصل \* قلت العجز تخلف للراد عن الشبهة القطعية التي يسمونها مشبهة قسر والمجاه وهم لا يقولون بالتخلف عنها . وأما الشبهة التفويضية فللعجز في التخلف عنها مثل أن تقول لم يدرك أريد منك كذا ولا أجبرك (قوله وهو لا يستلزم اتفاق المصنوع) لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء . وهذا الجواب مبني على أن الظاهر للتبادر عدم التكون بالفعل ففني قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لا يفتي على الظاهر بل يفصل وتتمع للإزمة على تقدير اتفاق اللازم على تقدير آخر فتدبر . قال في شرح المفاد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقرره أن يقال لو تعدد الآله لم تكون السماء والارض لان تكوئهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل . أما الاول فلان من شأن الآله كمال القدرة . وأما الثاني فلما تنوع توارد (٨ - عقائد)

والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو للراد في الحجة الاقناعية لكن لاحتمال شق ثالث مشترك لهذا التقي في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد إمكان الفساد الخ) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما الحفظ عنه والاعجز مريد بالفساد فيتم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح لا إمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والالام يكونا اثنين . وقوله فلا دليل على اتفاقه منع لبطلان التالي \* فان قلت للمنع طلب الدليل لا نفي \* قلت للامع مقام للمنع ففني الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة لقرع عن المبالغة في قوة للمنع ففني الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على إمكان الفساد إمكانهما (قوله لا يقال للإزمة قطعية الخ) يمكن به تقرير ان أحدهما تلوم فرض صانعا لا يمكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حيث بذان إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم اتفاق المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما . وثانيهما أنه لو فرض صانعا لا يمكن التمانع بينهما فيكونان طعنين فلم يتحقق صنع وحيث أنه دفعه بزمع عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه على من أن يشتمل على دعوى متنوعة لا يمكن دفع منها وان

يمكن التعميم (قوله على أنه مرد منع اللازم الخ) حاصل الملاوة أن هذا التعميم بعد ما ذكر من إبطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع إشكاله على صرف النظر عن الظاهر يتجه عليه ما ذكره غيره فلا مرد أن ماسبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لاراده بينه في الملاوة ولا يحتاج إلى أن يجاب عنه بأن السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والملاوة جواب مبنى على حمله على أى معنى مشتق يتجه أيضا أنه إذا استلزم إمكان التماثل عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا لما على عدم مصنوع ثم التوسل به إلى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع الملاوة باختيار الشق الثاني. قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانها لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لا يمكن التماثل المستلزم للحال لأن (٥٨) التماثل لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شئ من الأشياء فإذا

فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ من الأشياء حتى لا يمكن التماثل وفيه نظر لان انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كذا الخ) يريد أن نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ماسبق من أنه قطعى أو قاطع فالباحث السابقة بعزل عن التحصيل. وحينئذ يحصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ماسبق عليه وهذا عرف أنه يمكن حمل الآية على ما ينشك عن مؤنة تصحيح الاستدلال. وقيل يحصل السؤال أن الآية لا تدل على انتفاء الآلة في الأزمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فريد في الجواب أن الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقا إذا الحاد لا يصلح

على أنه مرد منع الملازمة أن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان فان قيل مقتضى كذا الخ أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول فلا يفيد الاستدلال على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد \* قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد نتعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد شبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخط (القديم) هذا نصريح بما علم التزاما العليين المستقلين. وأما الثالث فلا نترجح بل مرجح ويرد على أن التردد إمامي تقدر التماثل القرضي فحينئذ رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير وعلا واما على الإطلاق فحينئذ يمكن اختيار الأول. وكالقدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كإفقال الصانع عند الأستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يرد أحدهما الوجود بقدره الآخر أو يفرض إرادته تكون الأمور إلى الآخر ولا استعمال فيه. والتحقق في هذا المقام أن هناك حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا في حجة انتفاءه لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض. حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا لافسدت اديليس المراد التحسين فيها فخلق حينئذ أن اللازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما إمامي سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الشكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزءة أو علة تامة ففسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلاً أو بضاً ويمكن أن نوجهه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم مكاناً فضلاً عن الوجود والا لا يمكن التماثل المستلزم للحال لان إمكان التماثل لازم لمجموع أمرين التعدد وإمكان شئ من الأشياء فإذا فرض التعدد لالحال أن لا يمكن شئ من الأشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للحال (قوله ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة ثم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الاستدلال الخ) أى فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يمل الثاني بالأول بحسب الماضي وللقصود بيان تحقق الانتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين

الماضي لما لا يخفى عليك أنه انحرف عن سواء البيل فثبت ولا تتبع الدليل (قوله فلا يفيد الاستدلال الخ) الأولى فلا يفيد الآن. وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد نتعمل حيث قابل الأصل بكلمة قديماً على أنه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعماله في الاستدلال أيضاً ثانياً وقديماً ظاهر كلامه في شرح التلخيص على أنه استعمال منطقي ورده الحق الشرف بأن القرآن لم يزل على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة لأن الأشيع هو الأول (قوله هذا نصريح بما علم الزمان) لمرد الالتزام بالزمان حتى يناقش فيه ويبقى بيان نكتة الآن يقال تركت ظهورها وهو التحرز عن اللغة اذا ضمنت لا وثوق عليها. ويحتمل أن يكون الوصف بهذا لظن الترادف اذ لو كان مراداً في الواجب لكان ذكره تكراراً واحداً ويمكن أن يقال كني قائلة كره معرفة صفة إطلاق القدم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفع في كثير مما يوفقك في ظن الاعادة دون الافادة. وكأنه أراد بقوله هذا نصريح بما علم الزمان الثاني على أنك مستغن بدافعة البرهان على الوجوب عن إقامة البرهان على القديم. ولا يذهب عليك

انه اذا جعل القدم خبرا اجده خبر كاعرف انه مرجع وجعل تعريف السند قصره على السند عليه لم يكن نصرا بحاجنا علم ضمنا (قوله اذ  
الواجب لا يكون الا قدما) دليل على دعوى اللغوي وليس متعلقا بقوله نصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لأن الدليل لا يثبت  
الالتزام في نفس الامر وهو لا يفيد الالتزام وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجهل من لوازم الواجب دون الذات  
لشهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على أنه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قدما وثبوت وحدته بأضاد على قسمه  
والالكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا قاطعا. وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير  
ضرورة يريده والتالي باطل والالم يكن محدثا لجميع مساواه. ويمكن أن يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان  
ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهيم في غاية البعد وهو ظن الاعم  
والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن التساوي بين مترادفين وما يقال ان الواقع  
مبنى على اصطلاح القدماء على جعل التساوي بين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فإذ كره من قول التبصرة دليلا عليه من أن  
الايان والاسلام من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم بالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا فلا خنظرا لجواز أن يكون  
صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين التساوي بين (قوله وانما الكلام ٥٩) في التساوي بحسب الصدق أي النزاع فيه

فان بعضهم على أن القديم  
أعم لصدقه على صفات  
الواجب ولا استحالة في  
تعدد الصفات القديمة انما  
للمستحيل تعدد الذوات  
القديمة لا تعدد القدماء  
مطلقا وفيه ان تعدد القدماء  
يوجب وجود موجودات  
مستفنية عن الواجب لذاته  
لأنه الحاجة عند التكليم  
لحدوث وهذا في المعنى قول  
بتعدد الذوات القديمة الا  
أن ينزل من القول بأن  
المحج هو الحدوث الى  
القول بأن المحج هو

اذ الواجب لا يكون الا قدما أي لا يتبدل لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان  
وجوده من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس  
بمستقيم لقطع بتغاير المضمومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان  
القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة في  
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض التأخرين كالامام  
حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه نصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته  
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا للعدم في نفسه  
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا ينفى بالحدث الا ما يمتلئ وجوده بايجاد شيء آخر.  
ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى قيام قيام المعنى بالمعنى  
لماضى ثم المقصود أيضا لأن الحادث لا يكون اما (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير  
المضمومين) لأن قدما التكنين يردون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام  
من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم بالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله  
نصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) برده على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى  
موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا ينفى بالحدث الا ما يمتلئ الح)

الامكان. وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الأولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة  
فافهم (قوله نصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منسوخا اما التليس خوفا من القول بإمكان  
الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس. أما تحرير الأول فبأن يقال لما كان  
الواجب لذاته بمنين الواجب بحقيقته بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بأن تكون  
ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بأن الصفات واجبة  
لذواتها حتى لو شئت انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن القائل بأن يجب عنه بنعم ويظهر أمر التليس. وأما تحرير الثاني  
فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا ونهيم أن اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا. وفرق بينهما بأن اقتضاء  
الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده من موجود غيره واقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا  
على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بأنهم قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته  
واستدلو على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجبا لذاته الح (قوله ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من  
قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لأن الواجب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا أنه أمر موجود حتى أوقفهم في القول بعدم  
بقاء الاعراض \* فان قلت الاعتراض يرد على قسم الصفات أيضا ولا يخص بوجوبها فلم يخص \* قلت زعم الاعتراض انها لو لم تكن

واجبة لكانت محدثة فورد الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضا لجرى ان الدليل في نفي القسم أيضا (قوله وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقائه نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانطوى على لكان باقية ببقائه غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم بأنه يقتضي زيادة العلم فاقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهمل الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاها لفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الإيمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا يتأني الاقولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس بما يتوقف عليه الإيمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالاستحالة في دفعه الى القول بالجواب لذاته كالالتزام من السحاب باليأس ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لوجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجودها فقال في توجيهه ماشاء.. ولكن ان يجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجودها لاقول بإمكانها لقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرحا للقول بتعدد الواجب لذاته (٦٠) توههم أن الاستحالة تعدد الذات الواجبة لاتعدد الواجب بانبات ذات واجبة

وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقائه هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات يتأني قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم اللبوقية بالعلم وهذا لا يتأني في الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمان وفيه رفض لكثير من التواعد وسأني لهذا زيادة تحقيق (الحق القادر العليم السميع البصير الثاني المراد) لأن بدئية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا الخط البديع والنظام الحكم مع ما يشمل عليه من الاضلال المتقنة والنقوش المسحونة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أعدادها ناقصة يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضاً قدورد الشرع بها

هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتطابق بايجاد شيء وهذه جهالة بينه وان قالوا كلامنا في القدم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجود الصفات (قوله) باقية ببقائه هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فيبقاؤها غيرها لا تفد كما عنها حال الحدوث لكن ردأن البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس للضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يترتب تجددها (قوله) بأن محدث العالم على هذا الخط ) يعني أن تصور الواجب بتوابعه انه محدث لجميع مساواه على هذا الخط البديع والنظام الحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بدئيا فلا يرد ما يقال بمحملة أن محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايحاب واجبا به بلا قصد لا بدل

وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قسم الصفات وقوله وسأني لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله) الحق القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المراد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها ثابت مبادئ هذه الاسماء فيما جدول يكلف به لأن الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداية انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا. وقدم الحق

مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في علم الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفقه حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتها على لنا على ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة ضرورة أن من يكون عالما قادرا يكون حيا لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مبادئها معديني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعيه هو لأن تعريفها لا يخفى عن تعريف مبادئها لأن تعريف الشئ لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل الشئ على الشئ لا يوجب اتحاد مبدئيها كما يشهد به حمل الكاتب على الفاحك (قوله) لأن بدئية العقل جازمة الخ) نورش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بأن الاضلال المتقنة للتلطقة بالبصيرت واجابة الأدعية واظهار الاضلال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر. وقوله على ان أعدادها ناقصة أغنيتم لولم يحز خلو الشئ عن الاضداد ومنع بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم كلها (قوله) وأيضا قد ورد الشرع الخ) لأحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة نيلس الوهم. ولا يرد على جعل التوحيد بما لا يتوقف عليه الشرع انه لا يتوحد بل يمكن اثبات الشرع ان الشئ ان يقول هذا الشرع ليس في حق لأنه ليس من الحق لأنه لا نقول تثبت المعجزة انهم لله وجعل الكلام بما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لا نهستدلى بالقرآن

(قوله ليس يعرض) لما نبه على جواز التصريح بماعلم ضمننا قلم يلتفت اليه هنا اعتدادا على تنبيه السامع والافتقار على أنه ليس يعرض وافتقاراً من وجوب الوجود. وقوله لأنه لا يقوم بذاته تقرير موالا واجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني يتجسج العرض ليس واجب والطالب أن الواجب ليس يعرض فتعكس النتيجة ليحصل الطالب ولوقيل لأن الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستثنى عن العكس. ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً جيداً مع أن هناك طرقاً أقصر. منها ما ذكره في شرح الواقفا أن العرض يحتاج إلى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه. ومنها أن العرض يتبع في التحيز والواجب ليس يتحيز فضلاً عن أن يكون ناهياً عنه إلا أنه خص مذهب التكميلين. ومنها أن العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله أن كان واجبا تعدد الواجب لقائه وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا يخفى أن الأولى بنى العرضية عنه صفاته لأنها أشبه بالأعراض وكأنها احتيج إلى نفي كونه عرضاً لإبهاام إطلاق التور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها إذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فأصبح محدثاً للعالم (قوله ولأنه يتتبع بقاؤه الخ) تحرر الدليل (٦١) الواجب باق والعرض ليس باقياً فالواجب

ليس يعرض. والدليل على أن العرض ليس باقياً أنه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً إذ لا معنى للاسود بلا سواد فيترجم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره. وقوله وهذا معنى الخ معناه أن هذا الدليل مبنى على أن الخ. أما الملازمة فمبنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده. وأما بطلان التالى فمبنى على أن القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به. وقوله والخ الخ بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تسع من زل في هذا المقام. والمراد بكون بقاء الشيء

وبعضها محالاً يوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التسك بالشرع فيها كالترجيح بخلاف وجوده الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يوقف ثبوت الشرع عليه (ليس يعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يقتصر على عمل يقوم به فيكون ممكناً ولأنه يتتبع بقاؤه والالكان القيام معنى قائماً فيترجم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز والخ أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه محدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو اختصاص الثالث بالمتنوع كما في أوصاف الباري تعالى وأن اتفهام الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس

على العلم ولا غيره لأن ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثاً فلا يصدر عن القديم بالايجاب. ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يقتصر على بيان حدوث ثابت وجوده من الممكنات. ثم اعتبار الخط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى. وظاهر كلام الشارح يتم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا معنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعنى أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد بدع بأن هذا التفسير لقيام العرض لا لخلق القيام. وأوصافه تعالى ليست أعراضاً وإنما حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض (قوله واتفاه الأجسام) هذا رد جمالى لدليلهم وحاصله أن ما ذكره

معنى زائد على وجوده أنه زائد على الوجود ولا يجرى للفقهاء والافاذ كره من الحق لا يفيد في الزيادة في الفهم ولا سبيل إلى انكارها. فمن قال هذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الأصقها في الطول البقاء في الواجب استتاع العدم في الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بل الزمان الأول وذلك لا ينافى بالنسبة إلى الزمان الثاني وفي الواقع بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض بقاء الواجب وأنه لا يكتفى فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث لئتم ما ذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بل الزمان الأول لا أن يقال مراده بالزمان الأول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند التكميلين فيكتفى في البقاء بالزمان الثاني لا وجود (قوله وأن القيام هو اختصاص التناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى) يعنى لا تفاوت بين قيام السفة وقيام العرض كما يشوبه بديهية العقل وقيام الصفة ليس التسمية في التحيز بل اختصاص التناعت فكذلك قيام العرض. وبهذا عرفنا أن من قال يعنى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري. وقد بدع بأن التفسير لقيام العرض لا لخلق القيام لم يترك ما لا ينعينه وقوله نعم تمسكهم بدعسك الحكام ولا يخفى أن التبادر تمسك للتكميلين فالأولى تمسك الحكام وقوله إذا تراوع الحقيقة لا تختلف بالاضافات ولأن السرعة والبهاء قابلان

الاشتداد والنصف فلا يكونان فصلين الحركة لأن الفصول لا تهبط للاشتداد والنصف (قوله ولا جسم) في الواقع ذهب بعض الجهال إلى أنه جسم فالكريمة أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم إلا في التسمية وأما عند التوقيف ولا توقيف هنا والجسم هو جسم حقيقة قليل من لجمه وقيل هو نور يتلأل كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) إن كان الخطاب على اصطلاح التكلم كما هو الظاهر لا يجري في قوله وأما عند الفلاسفة وإن كان على مذهب الحكيم وهو جدي فلا يصح قوله أما عندنا. وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح بمجمله لهذا التفصيل بذكر الجدي أنه لا يصح بمجمله لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فإن وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحدد قائل والدليل الثاني على نفي الجوهر عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهرًا لا يكون جزءه مجسم ومع ذلك نفي كونه جزءه مجسم لا يله من دليل ويمكن البيان بأن الراد يجزء الجسم ما صلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون البدأ ما صلح أن يكون جزءه مجسم والآن تكسر الواجب جدا أو الترتيب بلا مرجع. وبما يقال أنه لا يصلح أن يكون جزءًا لا يتجزأ والآن في غابة الحفارة يرد أن المصراع ما يوجب الحفارة لأن آثاره محقرة في جنب آثار العظم أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غابة العظم (٦٢) (قوله وأما عند الفلاسفة فلا شأنهم وإن جعلوه أسما للوجود لا في موضوع الخ) معنى

أن المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فإن له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم إياه بالموجود لا في موضوع مجسدا كان أو متجزيا والآخر من جعلهم إياه من أقسام الممكن فإن الظاهر من تسميهم للممكن إلى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع التسمية موضع للقديم من تفسيرهم إياه بالماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني

بأنهم من ذلك في الأعراض نعم عسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بنام إذ ليس هاتين هوركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هاتركم مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة أو بطيئة بالنسبة إلى البعض بطيئة وهذا تبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز وذلك أمارة الحدوث (والجواهر) أما عندنا فلا تسم اسم الجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزءه من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلا شأنهم وإن جعلوه أسما للوجود لا في موضوع مجسدا كان أو متجزيا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع وأما إذا أريد بهما القام بذاته وللوجود لا في موضوع فالتماثل يمنع الاطلاق على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم إلى التركيب والتحيز وذهبت المجسمة والتصارى إلى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه ٥ فإن قيل كيف صح اطلاق الوجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة وللوجود لازم قواجب وإذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه استدلال في مقابلة الضرورة لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض فبقاؤها ضروري أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته

بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة إلى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يشهد أن الجوهر اسم لما يزد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية توجه آخر لأن وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله) وأما إذا أريد بهما القام بذاته الخ فيه إشارة إلى معنى ثان وإلى معنى ثالث للجسم وإلى معنى رابع للجوهر وبما بهذا المعنى بمعنى سبق من الوجود لا في موضوع لا يتمتع بنبوتها له تعالى وإلى أن النعم من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والتصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب التساكين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم إلى التحيز والتركب والممكن ليكون قوله والممكن إشارة إلى مذهب الحكيم. وأما قوله إلى المتركب منه لأنه جزء الجسم عند المتكلمين كاسبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لأنه أظهر أفرادها فيكون إشارة إلى مذهب الحكيم لكن لا يخفى أن مذهب الحكيم غنى عنه أو يكفي ما ذكرناه من أنه المتبادر في إطلاقهم لأنه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول لغة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فإن قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قوله) وللوجود لازم الواجب لا اختصاص له بالواجب بدشيت الترادف بين اللفظ الثلاثة فالاولي والموجود لازم لها الآن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه وإذا كان الوجود لازما لمفهوم الواجب كان لازم للمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال إن الله يلزمه الواجب والقديم والوجود ويكتفى في الاذن المطلق للفظ اللزوم. وقوله وما يلزم من معناه وما يلزم من معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه



(قوله وفيه نظر) من وجوه الأول مع التعريف لقطع بغير الفهمات والثاني أنمان اشترط في فهم التعريف للسؤال فالتقديم أهم من الواجب وإن سلم التساوي فهما أهم من التعريف وإن اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مراداً فلا يخص فلا وجه لجعل الواجب والتقديم مترادفين إذ الواجب والتقديم واقع مترادفات وعدم جعل للوجود مراداً فلهما الثالث منع كفاية التوقيف على إطلاق المراد في إطلاق مراد آخر والرائع من كون الموجود للشرع بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاندفاع في المازوم في إطلاق المازوم إذ إطلاق المازوم لا يزبدعى إفادة ثبوت الازدواج والثبوت لا يكتفى في إطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في إطلاق تلك الألفاظ إلى ما ذكر ادلاشك في ثبوت التقديم والوجوب والوجود فلذلك فخذ ما عهد به اليك تكن مع الفئات (قوله ولا مصور رأى ذى صوراً) تفسير المصور بذي صورة بشر بأنه جعله صفة نسبة كالنام والابن والابن لاسم مفصول لكن في أنها لم تعرف غير فاعل وفصل ولا يبعد أن يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أن ليس المراد في تعلق التصور به لأنه لا يتأثر من غيره فلا يفيد في الصورة من غير تصور بل للرد في الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره. ومن الجائز أن تجعل صيغ الفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم التي بواسطة أن هذه الأمور لا تثبت لشيء إلا بإعطاء الفاعل إياها ففي الإعطاء في لها مطلقاً (قوله أن تلك من خواص الأجسام تحصل لها إلخ) دليل على المطلوب. ومحملة أن ثبوت الصورة خاصة الجسم للوقوع على ثبوت عدمه من خواصها فاعرفه ولا تكن كقاتل قال لاحاجة إلى قوله تحصل لها إلخ وما اعتد به من أن الخاصة تكون إضافية وحقيقية فقوله (٦٣) تحصل لها الدلالة على أن الخاصة حقيقية

فمن قبيل الضر أشد من الجرم بقي أنه لا يصح قوله لأن تلك من خواص الأجسام لأنها تحصل للسطح أيضاً فينبغي أن يقول لأنها من خواص الأجسام والسطوح الآن بقا الدليل مبني على مذهب التكامين الثاني للسطوح وتقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذى حد ونهاية) يمكن محمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لأن التحديد

وفيه نظر (ولا مصور) أي ذى صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولاحدود) أي ذى حد ونهاية (ولا محدود) أي ذى عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا للنسبة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذى أفاض وأجزاء (ولا مركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج للثاني للوجوب فلهذا أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركباً وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد (ولا بوصف بالمثالية) أي المجانسة للأشياء لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو

عندهم (قوله وفيه نظر) لقطع بغير الفهمات وأيضاً لاسم أن الاذن بالشيء اذن مراده ولازمه كيف لا وقد يكونان موهين للنقص ولا شك في صحة إطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القدرة والخنازير مع عدم جواز إطلاق اللازم. وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يراد الثاني وليس بشيء لأن الطيب هو العالم بالطب والثاني من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي

لا يكون للباسط (قوله ولا محدود) لا يخفى أنه نكرير صريح لقوله الواحد لأن الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذى عدد وكثرة إلخ تفسير لقوله لا محدود ولا محدود على سبيل القسوة والفتور المرتب (قوله ولا متبعض إلخ) نفي التبعض والتجزئ والتركيب يؤول إلى واحد وكان الداعي إلى نفي التبعض والتجزئ والتركيب إيهام إضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين إليه تعالى هذه الأمور. وقد يحمل التبعض على الأقسام العقلية والوهمي والتجزئ على الأقسام بالفعل وهذا مراد من قال يتجزئ في التجزئ الانحلال إلى مامنه التركيب بخلاف التبعض وذلك أن نفي التبعض كونه مضافاً إليه البعض كعوض الإنسان والتجزئ كونه ذاً أجزاء. وذلك أن قول المراد بنفي التبعض نفي إضافة البعض إليه ونفي التجزئ نفي إضافة الجزم إلى التركيب نفي إطلاق الكل والركب فلا تكرار أصلاً وكما أنه تعالى ليس مركباً من الأمور ليس مركباً مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أقيده. وكان الأولى تقديم قوله فلهذا أجزاء إلى آخره على قوله لما في كل ذلك إلخ لأن تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي انتهائهم بدكونه محدوداً ومعدوداً مستثنى عنه (قوله أي المجانسة للأشياء) يعني المراد بالمثالية المجانسة بعلaque أن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لأن ماهو لا يكون سؤالاً عن الجنس بل مامها لأن الجنس هو تالم للملحمة المشتركة ولا يجاب عن السؤال بحسب الخصوصية الآن يقال أراد بملحمة السؤال بما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي أن قوله لا معنى قولنا إلخ بيان لملاقة قصد المجانسة بالمثالية فلا يربط بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لأنه لا يليان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لأن معنى قولنا إلخ بيان نفي الوصف بالمثالية لأنه لاحاجة إليه بد قوله أي المجانسة فالواضح لأن المجانسة. ولابد أن المجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم

لان المعنى أن المجانسة الأشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم. وبهذا التبرير عرفت أن قوله التمايز عن المجانسة ليس على ما بيني وبين الصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى من بل التميز فلا يتم في التميز والأولى أن يحمل قولهم وبلا الماتية على أنه لا يستلزم عنه بالامتناع السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتبسك يكون ماهو سؤال عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لأنه ليس جنسياً تدعى فعلاً. وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله السؤال عن الوصف أيضاً فقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه. واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسهل المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواضع انفق العقلاء على أنه لا يتف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحوس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالتم مطلقاً وكذا الالتم الحسية واثبات الكيفيات النفسانية من الحقد والخزن والخوف ونظائر هاتئنا كلها تابعة للمزاج للسنائم للتركيب الثاني لا لوجوب الذاتى. وأما الالتم العقلية فنفاها للليون وأثبتها للفلاسفة. هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب لا لوجه لتخصيص التشرح الكيفية بما هو من أنواع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن الالتم أيضاً من أنواع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) اغراض كقوله في مكان مع أنه يفتى عند ذكر التحكى اذا التحكى ان يكون الا في مكان نصريحاً بعموم النفى رداً على الجسمة الثابته عن كل مكان سوى المكان العلوى أو نفيها لتوهم حمل التحكى على الاقتدار فان نفيه كفى (قوله لان التحكى عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر (٦٤) متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين

وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى اللوهم والمحقق كالبعد. وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التحكى وههنا بحثان أحدهما أن التعريف يقتضى أن

والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيانم التركيب (ولا بالكيفية) أى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسه وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان التحكى عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزعه عن الامتداد والقدار لاستزاهه التجزى • فان قيل

وغيره وهذا المعنى هو الذى نفي عنه تعالى نعمها معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد أن يقال المتعبر في الماهية هو الجنس القولى لا المتلفي وهم يحدون البشر مثلاً جنساً فلا يزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى أن البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الحلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الأول فقط وهذا

يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله التعريف بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شئ في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم وثانها أن التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لانه لا يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لان تنفيذهم أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه وصدق على نفوذ بعد الجسم بكيفية في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيره وعلى نفوذها بكيفية في البعد المحقق عند القائلين بوجود الحلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التحكى عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحوارى الماس بجميعه جميع السطح الظاهر للحوارى ونفوذ البعد حيثئذ بمعنى عامة السطحين بينهما وما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقة جميع أبعاد ما بعد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل. وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس يتمكن معنى واحداً بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل اغاختلف في وجود الحلاء فالواضح أن يقولوا البعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضاً عند القائلين بوجود الحلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الحلاء نوع واحد عند راب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من أفرادها قائل. ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالحلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يحمل القول بالحلاء أعني من القول بحقيقة أو موهوماً اعلم أن المكان عند العامة ما ينفع الشئ من النزول فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول



في محله. ولك ابقاء القدر على الخلاف فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به فانما وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكل ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العلم وانه الفلك الأعظم أو انه حركة الفلك الأعظم. واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احدهما لا يجوز ان يكون له العلم وانه الفلك الأعظم أو انه حركة معنيان والشارح لم يقصد بآثاره ان المراد للعلم ان يراد ان هذه السلسلة متفقة بين الحكيم والأشاعر وقوله ان تقول ليس الزمان الامني واحدا للاختلاف بين الفريقين في تعيينه (قوله قضاء الحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بمعنى الواجب في كل بمعنى وحق التنزيه أو واجبه بالمعاني فيه. وللشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخوقات ومثاله بالحدوثات. والجسمه غلاهم الصرور على التجسيم الصفر وأما غلاهم فهم مشبهة الحسوس فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كالاجسام له اعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد الشبهة أعدد سبعون والعبارة تدل على ان احدها منهم ليس بحسب في باب التنزيه. والرد بالبلغ وجهه البالغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح البالغ من كل وجه اذ لا وجه له والرد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعيض والتجزئ والحدود والنهاي. ولتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من المواقف فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لاعلى مذاهب اليه المشايخ من ان معنى العرض (٦٦) بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة

قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لقوى ولا ينبغي أن يكون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه متنوع ولو سلم فهو لا يفيد الاعماد اطلاق العرض عليه لاجتماع المعنى القوي والدعوى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق الالفاظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقدم صنف دالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لورثك الخ تطويل للساق لان التركيب يستلزم النقص

واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها ينفي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء الحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطنيان بالبلغ وجهه وأكد كدهم بالبتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام. ثم ان معنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أثرنا اليه لاعلى مذاهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وأن الواجب لو تركب فأجزؤه امان تنصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث. وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدوثات عليه فيفتقر الى محض ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فاتها صفات كمال تدل الحدوثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكت ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعموا منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الى ما فوقها (قوله اما ان تنصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه أن صفات الكمال هي العلم والقدرة وأخواتهما ولا يلزم من تعدد موصفاتهما تعدد الواجب ورد عليه أن من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في

والحدوث سواء انصفت الاجزاء بصفات الكمال أو لاعلى ان عدم انصاف الاجزاء

الواجب

بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ. اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكليف وكما يلزم اجتماع الأضداد يلزم الاشغال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كأضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه ما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خطر القنادوك اذ في عدم دلالة الحدوثات عليه لانه ما يتم بعد تنصيص جميع الحدوثات وهو متعذر والحدوثات تحت قدرة الغير أيضا متنوع لانه يمكن أن يكون المحض هو الذات. وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم. وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال يدل الحدوثات على ثبوتها لا ينفيه عن محض. وكون الأضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها الواجب بل يدل على انتفاءها عنه. واعلم ان قوله لادلالة على ثبوتها لمعناها لادلالة على ثبوتها للحدوثات وقوله للحدوثات خبر لا لاصلة الثبوت والالتقي بلاخير. وقوله لانها تمسكت ضعيفة متعلق بقوله لاعلى مذاهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم البناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم البناء عليها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجبهة) على التمكن اذ كل مالهجة فهو ممكن فلا يراد له ان يكون نفاذ كذا في الجبهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجبهة على أن التنزيه عن الجبهة لم يصرح بالاستثلال بالتنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لأن مالهجة يجوز أن يكون متجزئا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح عكس فتجب في التجزئة والتركيب أيضا والاولى أن يقول والتنبيه لأن من النصوص أن الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله بأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مما له أو منفصلا عنه) أي بحيث جعل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالولا ولا محال العالم لا ينفى للمساء حتى ثبت كونه منفصلا لا أن يراد بالمساء للمساء بالكلية لكن انتفاؤه حاجته فلا يستلزم الانفصال الآن يراد الانفصال ببعض الأجزاء اذ هو يكتفي في ثبوت الثبوت في الجبهة وقوله ولا محال العالم يريد به ولا محال جزء من العالم ولا انتفاء الحليات المحلية بالقياس الى العالم لا ينفى كونه متصلا بشئ من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالف العالم يدع أن تعالى جزء جسم حتى يكون قوله وأجزءه جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يتم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الأجسام كاسبق ولأن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لأن كلاً من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز ففسر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر (٦٧) أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا

متحيزين على ما في الواقع  
والوهم المضى مالم يغلط  
أصلا العقل . والضعف  
العقد كلها أو وسطها  
بلحما أو الأبط الى نصف  
العقد من أعلاها كذا  
في القاموس (قوله ولا  
يشبه شئ أي لا يماثل) فسر  
للمشابهة بالمثالة ولم يتركها  
على عمومها فتفيد نفي  
المجانة وهي المشاركة في  
الجنس ونفي المشاركة في  
الكيفية لأن نفي المماثلة أفاد  
نفي المجانسة في الجنس ونفي  
الكيفية أفاد نفي المشاركة  
في الكيف . وباب التنزيه

الراهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجبهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مما له أو منفصلا عنه مبينا في الجبهة والله تعالى ليس حالولا ولا محال العالم فيكون مبينا للعالم في جهة فيتجزئ فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفرض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثار الطريق الاسم أو تووّل بتأويلات صحيحة على ما اختاره للتأخير دفعها لمطاعن الجاهلين وجذب بالطبع القاصرين ساو كما لاسبيل الاحكام (ولا يشبه شئ) أي لا يماثل أماداً أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأماداً أريد بها كون الشيء بحيث يبدأ أحدهما مسداً الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلا ن شيئا من الوجودات لا يبدئ مسداً في شئ من الأوصاف فان أوصاف من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم من موجود وعرض ومحدث وجاز الوجود ومتحد في كل زمان فلو أثبتنا العلم مصفة لله لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى «نرج الملائكة والروح اليه» وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» (قوله أو تووّل بتأويلات) بأن يقال للراد بالروح الروح الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى

وان كان لا يحتاج في عن التكرار والتصريح بالعلوم ضمنها لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر مع أن قديما التكميلين ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذات في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه . واستدل عليه في الواقع بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميزه بالحق ضرورة لاثنين فيكون التركيب . ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بغيره بين غيره لتمدد الواجب وكون الشيء بحيث يبدأ أحدهما مسداً الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر . وعاء وأورد عليه أنه يقتضي رفع الاثنينية فلا تمكن للمماثلة بين شيئين وأجيب بأن الراد يبدأ أحدهما مسداً الآخر مسداً أحدهما مسداً الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والتشبيه وقابلها الصفات المعنوية كالحديث والتحيز فلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السلف لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الإراد بأن الراد يبدأ أحدهما مسداً الآخر فيها بالمماثلة والمساواة في جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم من موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه يختلف في وجوده وقد أشار الى طرق الاشتباه فيه بقوله فلا أثبتنا العلم مصفة لله تعالى فتنبه . وقوله وقديما وواجب الوجود ذهب الى ما نقل عن بعض التأخرين في صفاته تعالى . وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه بمماثلة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يستدعي بشر به من أن المماثلة تحصل

بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى يتأق ماصرح به من أن الالهة عندنا تماثلت بالاشتراك في جميع الأوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تافاه والتوفيق بما سأتى . و يعلم من كلام الشيخ أن ما ذكره من معنى المائاة معنى لغوى . و ينهم من الموافقة أنه اصطلاح فلا يقدر فيه عدم مساعدة الافة وقوله لأن النى صلى الله تعالى عليه وسلم الحد ليدل ثان على فساد قول الاشربة إذ عدم من أهل الافة على ماسبق أيضا دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا يخالف ترك الظاهر لأن الظاهر الماخلف والواقفة هو المال والظاهر أن المراد من الماخلفة بين قول الاشربة والافة ويحتمل فيها بين البداية والبصرة وبين الشيخ أن العين والاشربة و بين كلاًى البداية أيضا . وقوله والأى وان لم يكن مراد الاشربة . هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشترك الشين الخ فلا يراد أن يبنى تقديم قوله والاعلى قوله وعلى هذا يبنى أن يحمل الخ لظنا بأنه من تمتة قوله لأن مراد الاشربة من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في اللازمة نظر لأن ما هو محل جميع الأوصاف على الأوصاف النفسية أيضا يدفع لزوم دفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء) هذا بظاهرة تنزيه علمه وقدرته عن النقصان (٦٨) فمضى قوله لأن الجهل بالبعض أو المعجز عن البعض نقص أنه نقص في علمه

وقدرته ولا أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والمعجز عن البعض والمراد بالشىء الممكن والا فالمتنع والواجب بخارجان عن القدرة فسلته التنزيه باعتبار العلم قاصرة لأن دائرة العلم أوسع مما ذكره لأنه لا يخرج عنه شىء من الأقسام الثلاثة . ولا يخفى أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن مقدورا إذ يمنع فعل المختار بدون العلم فاقبل رد على عدم خروج شىء عن العلم أنه يجوز أن يكون شىء يتمتع لتعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كأن المعجز عن المتنع ليس بنقص ليس بشىء

من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بأن المائاة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد اتفت المائاة قال الشيخ أبو العين في البصرة أنا نجد أهل الافة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لمر وفي الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة وما يقوله الاشربة من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لأن النى صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة مثلا يمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعد الحيات والصلاة والرخاوة والظاهر أنه لا يخالفه لأن مراد الاشربة المساواة من جميع الوجوه فيها به المائاة كالكيل مثلا وعلى هذا لا يبنى أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشترك الشين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء) لأن الجهل بالبعض والمعجز عن البعض نقص واقترالى يخص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعوم العلم وشمول القدرة فهو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قادر لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد والهدية على أنه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح

الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما . ومعنى البداية القدرة (قوله) فقد صرح بأن المائاة الخ) يريد أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المائاة والتوفيق كما سيحى . (قوله) نقص واقترالى يخص) يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنع بالنسبة إلى القدرة (قوله) لا يعلم الجزئيات) أى من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم النجم بأن في ساعة كذا خسوفها وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبسده (قوله) ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال

ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب قائمها لو كانت مقدورة لكانت

مذهب

حادثة وكلا يخرج عن علمه وقدرته شىء . لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لأنه لا يخالف فيه . وقوله فهو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قادر نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة لم يقل لا كما يزعم قدماء الفلاسفة أنه لا يعلم شيئا إلا باليسابهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في أكثر من واحد لأن الظاهر من القدرة فهم بين التكسين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون محبة الترك وهومضى الإعجاب وكأنه حمل القدرة على الشىء المتفق بين الحكماء والتكسين وهو ان شاء فعل ولم ينأ بقول الأن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند التكسين وقوله لا يعلم بالجزئيات الأولى لا يعلم بالجزئيات كافي كثير من النسخ لأنه لا بد اداء بها العلم بالتدنى إلى مفعولين لا بد العلم بمعنى المعرفة الشاملة لا تصور والتصديق والشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق المحقق الطوسى أن مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئى بل بفهومات كلية منحصرة فيها وإنما أنكر البهرة العلم بذاته لأن العلم نسبة تقتضى مفارقة العلم والمعلوم وهو منقوص يعلم كل أحد بنفسه ووجهه أنه لا يقدر على مثل مقدور العبدان لا مقدور العبداء مطاعة ومصبة أوسفة أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول للوصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكو نه مقدور اله تعالى باعتبار الخلق

تأمل (قوله وله صفات) قدم للسند التخصيص فيه على أنه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره إلا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها. وقد نبه بإضافة الصفات إليه وجمعها على مغايرتها للثبات وثبوت أمشي قادر عالم إلى غير ذلك بالشرع والعقل. ولا خفاء في أن العقل كما يدل على ثبوت هذه الأسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة إلى التمسك بثبوت هذا الأسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فإن اتقان أقواله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم والشرع كادل على إطلاق العالم عليه تعالى دل على إضافة العلم إليه ولما نبه ثبوت الصفات على ثبوت الأسماء. قدم وصفه بهذه الأسماء على إثبات الصفات لأنه ينبغي أن يذكر التكلم والمكون أيضا وكلاهما يندكرهما لعموم ودال الشرع بهما بقول الشارح لما ثبت من أنه عالم الخ أتايت في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا للثبوت فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو الرجوع في قوله لما ثبت من أنه عالم. وأما عبرته بمفهوم الواجب لأنه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بأن كلال يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول أن كلال يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب (١٦٩) لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب

دخلا في مفهومه كل ولا يخفى فساد. ومن اليبس أن مأخذ الاشتقاق للمنى الصدى وهو ليس الصفة الموجودة بل ما ياتر منه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم يربع على ثبوت المأخذ لأن المأخذ نفس الصفة بل لأنه يستلزمها وإذ ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على أن هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وأنه منقوض بمثل الواجب والوجود (قوله) الواجب والوجود (قوله)

والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المتعزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الشكل ألفاظا مترادفة وأن صدق الشئ على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما تزعم المتعزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرته إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سوداؤه. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بمرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم له علم أزلي شامل ليس بمرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه • لأننا نقول منافي الإيجاب والقدرة بمعنى جهة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله) يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليه (قوله) وأن صدق الشئ على الشيء يقتضي الخ) أن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والوجود وإن أراد اقتضاء ثبوت لموصوفه بمعنى اتصاله به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث للوجود بذاته تعالى (قوله) أنه عالم لا علم له • ان قلت لعل مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقية له • قلت بآية قولهم بأن له عالية لأنها ليست صفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعلميته زائدة (قوله) ودل صدور الأفعال للمتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل للبدول هو إضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المتعزلة

لا كما تزعم المتعزلة أنه عالم لا علم له) ووافقه الشيعة مع منع منهم من إطلاق العالم وغيره من الأسماء عليه ودامن العجائب فإن الإطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله إلى غير ذلك) لاتباع على إطلاقه فإن جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والأرادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تخرجوا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في أن الأقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع أنه لا صحت إثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما ياتر العلم ويكون أثره لمن انكشف الأشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم. وبما لا يشبه أنه لو كان دعوى المتعزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يتم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لأن جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا بثبوت علم عين الذات وكنا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة لا غير ذلك (قوله) وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد إطلاق العالم والعلم والقادر والقدير وإضافة العلم والقدرة إليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله) ودل صدور الأفعال المتقنة الخ) لأن اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة للوجودين فيرشد ذلك إلى أنه كذلك في الغائب إذ لا صارف عنه فهم حذونه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجب حلف الغائب قديما فلا يراد أن صدور الأفعال لا يتوقف إلا على الانكشاف الذي ساءه المتعزلة عليه ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) \* فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصير ورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا علما صانعا معبودا للخلق وان كان بصير ورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فقلت كون الشيء عين شيء فديكون بصير ورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحدان من غير بصير ورة وانقلاب وهذا هو العينية للتحيلة وكلاهما معا واللازم لما أن يكون لازم كل منهما لازما لا خافيزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة لذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كإزعم الكرامية) هم الشبهة النسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه في حنيفة وحده \* والدين محمد بن كرام كذا في شرح الوواف وأرجوان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ان الكرام الى آدم عليها السلام \* ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته أن الأزلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الأزلية بتقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (٧٠) نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة لصفات كاشعير بقوله ضرورة انه

لامعنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات وكان قوله قائمة بذاته مردعز مع المتزلة في الكلام مردعز معهم في الارادة حيث يزعمون أنها حادثة لاقى محصل وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الدليس في موقفه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بعينه حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم ادعوه من صفاته لأنهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تسكت للمتزلة الخ) قد عرفت أن هذا التسكت لا يثبت في جمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب

بل النزاع في أنه كان العالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة والمتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات علما بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يزم نكث في الذات ولا تصديق القدماء والواجبات والجواب ما سبق من أن السنجحيل تعدد الدوات القديمة وهو غير لازم بزمكم كون العلم متلاقدرة وحياة وعلما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من الحالات (أزلية) لا كإزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كإزعم المتزلة من أنه متسك بكلهم هو قائم بعينه لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا ثبات كونه صفة له غير قائم بذاته . ولما تسكت للمتزلة بأن في ثبات الصفات ابطال التوحيد لساها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تصدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصرح به في كلام للتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته . وقد كُفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار الى جوابه بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان عالية وقد قال صاحب الوواف لا تثبت في غير الاضافة (قوله و يازمكم كون العلم متلاقدرة) لم أن يقولوا اتحاد الفهمين هو المحال وليس يلازم واتحاد الاثنين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والصف قد اقتصر على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التباين به و يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الفرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات

وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه ولذلك واليد والعين والجنب والقدم والاصبع والعين ولا يخفى أن الاولى أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء للذاهب و يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله لشار الى الجواب الى أن العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا مائل لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر الصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التباين به و يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لأنه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات والآخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد أن كلام من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا غيره فيزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان للمغايرة شيء مغاير لما هو ليس بين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالذ كور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين للذ كورين أو لمائل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا يدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذ كور ضمن هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا يدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذ كور لاحتباد الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما تسكت للمتزلة



بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وعكساً بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة مستحقون الصفة ذاتاً ومعبوداً للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار إلى تحقيق الصفات بحيث يتدفق عنها الحضورات للذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حيث لا يكون مقتضياً لذكر لاهو بخلاف أماني ما ذكره فلا موجب لذكر لاهو بلاخفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة قائمهم كفروا بطلان لاهو بزم الكفر لا يكفر بالزعم وقيل بكفر اذا كان الزعم ظاهراً وكان من لزوم كفره علماً به فلا ينجيه عليه أنه بزم الكفر عليهم لا يبغي أن يكفر وأما لم يزموا فاضل أن كفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن أية كفارهم اقتضت التزامهم بوقت توفى الكفار على الالتزام ولا يفتنى أنه كان الزم النصارى ذوات قديمة لزوم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدموها وأن كل ممكن حادث فزعمهم كون الصفات واجبات لذواتها فزعمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفساك بعضها عن بعض. والاقايم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ روي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يصون به القائم بذاته وله ثلاثا قائم. وكأشهم سمو الأمور الثلاثة (٧٨) أصولاً لأنها صفات ينط بها نظام العالم

ووجوده أو لانها أصول الالهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذوات استلزام الذات ما لم يؤخذ من الثلاثة لاستحقاق الألوهية وهذا ظهر أن ما قيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلزم جعل القدماء ثلاثة أدل قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد نعم يرد عليه أنه لا معنى حيث لا تتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قوله يجوز والانسفاك والاتقال فكانت الاقايم ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول باتقال اقنوم العلم تجوز الاتقال على الآخرين حتى ثبت ذوات متغايرة الا

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيره ولا تكثر القدماء. والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء للتغاير ولكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقايم الثلاثة التي هي الوجود والعلو والحياة وسموها الأب والابن وروح القدس وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفساك والاتقال فكانت الاقايم ذوات متغايرة ولقال أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفساك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة وبذلك ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تجعل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا حضور لان الحضور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعاً وإنما حمل الشارح على ما ذكره لشهره فيما بين القوم (قوله لكن لزومهم ذلك) قيل عليه الزوم غير الالتزام ولا كفر بالا لالتزام. وجواب أن لزوم الكفر للعلوم كفر أيضاً ولنا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يلزم به فليس بكافر ولشك أن لزوم الذاتية لا انتقال من أعلى البديهيات على أن قوله تعالى (وما من إلا إله واحد) بد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالحق وذوات ثلاثة أيضاً ترتيب الحكم على الشئ يدل على عليه التأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تبين ذلك منهم وعبارة الشارح إنما تنير الى الأول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جعلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقايم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد وجه بأنه ميل منهم الى أن الصفات نفس الذات لكن لا يلزم قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد (قوله لقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الحكم للتفصيل والانفصال في الواحد فلا يكون عدداً ولنا

أن يقال تجوز الاتقال على اقنوم العلم يشهد بتجوز الاتقال على الآخرين على أنه باتقال اقنوم العلم تعدد الذات لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقال أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما لو انما قيل ان الله تعالى في لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وإنما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بأن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفساك لا توقفه على التغاير مطلقاً وحاصله أن القدماء المتغايرة كما تزام النصارى لان الانفساك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضاً لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفساك بل بوجود التغاير مع عدم الانفساك كما في الاثنين والواحد. وليس الاشكال مبني على تفسير الغير بما يمكن انفساكه بل بما على أنه لم ينص النصارى ظاهر القدماء بدليل انفساك البعض عن بعض والانفساك يدل على التغاير والاثنين وهذا انفساك أيضاً فعدم معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع منع للضمين الخ وأما ثانياً فلا يجوز شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالحق المذكور فالكلام عليه بالمتن مقابل المتن بالتعبد بل منع السند ثم لو أجاز توقف التكثر على التغاير لكان موجهاً (قوله لقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الخ) لاثنين والثلاثة على غير ذلك متعددة

ينافس فيه أولاً بأن الواحد ليس من مراتب الأعداد وأثاباً بأن مراتب الأعداد ليس بعضها جزء من بعض أذاً فنقرر أن المراتب مركبة من الوحدات فالمرتبة متلازمة مركبة من وحدات متكررة تلامن خمساً وأربعاً أو ستاً وهذا مع كونه كلاماً على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الأعداد تطلب أو بناء على منذهب من جعل المد ما يقع في العدي فيكون الواحد عدداً وأنه جعل الواحد والاثنتين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثاء لا غير ذلك من الواحد والاثنتين والثلاثة والأربع ستع أن البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثاء لا غير ذلك (قوله) وأيضاً لا تصور نزاع (الح) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالأولى (الح) فيه إشارة إلى أول ما ذكرنا على من ذهب لتكرار القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها لا تقتصر الجزاءة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم الجراء مراعاة أدب للشافع وقوله بل يقال هي واجبة (٧٢)

والأغرب بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره بكاد لا ناعده عبارته لأن ضمير لذاته راجع إلى الوصول في الواجب فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها. نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله تعالى وصفاته كان النفي ما ذكره. وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مخالفاً لرضى به الامتصاص في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قسم للممكن أنه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعي كونه فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث

مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وأيضاً لا تصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متفارقة كانت أو غير متفارقة فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لذات وصفات وأن لا يعتد على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قسم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الماحي يلزم من وجود القدماء وجود الآتية لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية ولصوبة هذا القام ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والإشاعة إلى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي الغير يصرح بحاملاً لاثبات العينية ضمناً وإثباتها مع نفي العينية صريحاً بجمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحاً بجمع بينهما لأن المفهوم من فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال المبدء ما يقع في العدي فيكون أعم من الكم الفصل وكلام الشارح مبني على هذا الذهب أو على التقلب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلا من المراتب لا يؤلف الآمن وحداتاً مبنيهاً تلك الرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات لاخمساً ولا ستة وأربعة إلى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالأولى أن يقال) وقد يجب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم بالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق منذهب التكميلين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا لا يقدم للشيء والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالترفع

والأغرب بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره بكاد لا ناعده عبارته لأن ضمير لذاته راجع إلى الوصول في الواجب فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها. نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله تعالى وصفاته كان النفي ما ذكره. وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مخالفاً لرضى به الامتصاص في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قسم للممكن أنه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعي كونه فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث

(قوله) ولصوبة هذا القام ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات (الح) لكن صوبه بوجود الصفات عند المعتزلة المذكور لتكرار القدماء دون الفلاسفة فانه لا صوبة عندهم لذلك بل وجه الصوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلاً وقابلاً معاً وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا يقدم للشيء والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فاذن قل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين أحدهما أن الغير تنقيض العين كما بينت فلب العين عن الصفات للوجود يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تنقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها. وثانها من أن سلب هو عن الصفة للوجود يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت هو وسلب هو هو سلب هو سلب هو لكن في كون قوله هو لا هو ولا غيره في الظاهر رفع للنقيضين نظرنا يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أمالو كانت معدولة لأن الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما أن الظاهر من الاكساب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لأن لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعها وقوله لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لأن الشيء ما لم يكن هو الآخر فهو غيره ولا فهو عينه والجمع بين النقيضين

استحالة يستلزم تحديق الواجب وتعدد غير من القدماء (قوله فلنفسروا التبريد الخ) وليس هذا التفسير مبنيًا على اصطلاحهم بل لاعلمهم أنه مقتضى اللفظ والعرف إذ يقال ليس في النار غير جمع أن يذوب وقدره ورد بأن الراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يذوبه ثوبه بل امتنع البتة وبأن القدرة غير بذاتها لان الرض غير المحل اتصالًا كيميائي (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعلم على الأزل محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الانفلاك مع قدمها متغيرًا وتلا العقول وزيد بل في المثال الأول أن الراد امكن الانفلاك بحسب الوجود أو الحيز. وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكره وأبل كانوا مترضين لأن الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لان امتناع الحيز عليها ومتن بأنه ترك الترض لظهوره ثم يقول لو لم يذ كر لم يذ أن لا يتنعد القدماء إذ لا تكون القدماء متغارة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويتنعد انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا يتنعد انفكاك كل أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد من الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها ههنا) أي حص منها (٧٣) فلعلمها عدم أي علم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحدا أي واحد كان واما في ضمن جميع الأحاد أي غير ذلك لكن وجودها وجودها لا مطلقا بل في ضمن جميع الأحاد لان وجود الكل وجودت الأجزاء كلها الوجود جزء منها ومن البين أن الراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الأمر يعني أن يكون نفس الأمر غرضا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بوجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة للينة متصور

الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والاقوى عنه ولا يتصور بينهما واسطة \* فلنناقذ فسروا التبريد بكون الوجودين بحيث يفقد وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية اتحاد المفهوم بالانفكاك أصلا فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدون كجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعلم على الأزل محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها ههنا فعدمها عدم وجودها وجوده بخلاف الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفات للينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره الشارح وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم المصانع والعرض مع المحل إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم المصانع لاستحالة عدمه ولا وجود المصانع كالأعداد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمخبرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المخبرة بين الجزء والكل

الذكور غير ظاهر (قوله فلنفسروا التبريد بكون الوجودين الخ) قالوا يقال في العرف والواقع ما في الدار غير يذ بجمع أن يذوب وقدره واجب بأن الراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه واللازم أن لا يذوبه ثوبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا تنقض بالجمعين القديمين كذا قيل لكن برد الألمان المروضان قضا فليتأمل (قوله والعلم على الأزل محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يترض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدم وجودها وجوده) هذا تبصير عن الاستلزام طريق البالغة والافتخالف الوجودين والمعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين المعدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثه) فانهما قالوا بخبره الصفات المحدثه للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيادته قد تصف في الدار بالصفات المحدثه (قوله انتقض بالعالم المصانع) قد عرفت أن الراد بالانفكاك ما يميم الانفكاك في الوجود

(٩٠ - عقائد) موصوفة بتلك الصفة للينة فبطلانها بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصال بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثه في ذلك وثانيمان هذا لا يتم في الصفات المحدثه اللازمة للذات \* لانقول للراد امكن قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا يمكن في الصفات المحدثه اللازمة وان أورد أنه كذلك الصفات القديمة والجزء لا ينظر الى الكل فهو بينهما كذا المشرح على أن الصفة اللازمة المحدثه لا تتحقق عند الأمر أي اذا أعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين التبريد) لا يقال التبريد فيصيح لانه لا يقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفة للينة متصور فيكون غير الذات أن الراد الاكتفاء بجانب واحد \* لانقول كلاما مماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يفتي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التبريد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزم المخبرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الأخير وأضاي لم عدم مخبرة والعرض اللازم لم له وقد عرفت مخايفه وجواز وجود الذات بدون الصفة لانهم مع قلم دليل أقبح عليه فلا يسمع من غير إطلاله وأيضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها

(قوله لا يقل المراد امكن تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالقرض) **م**نى المراد امكن فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر. وبين الشارح عدم امكن وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تكمله ادفع اعتبارا لاضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها ولا دغلا عنه لان يكتفى في الغاية بين الذات والصفة امتناع انفسك الصفة عن الذات لان المعبر في الغاية الانفسك من الحائض وانما فرض امتناع انفسك (٧٤) الخ من الكل من القناعة بامتناع انفسك الكل عن الجزء صحيحا لما نسب اليه ظهور الفساد

من قولهم ان الواحد مجتمع  
بدون العشرة يقي أن قوله  
بغلاف الجزء مع الكل  
لا يتم اذ كثيرا ما يصدق  
بوجود الكل ثم يطلب  
بابرهان ثبوت الجزء لحفاء  
كونه جزءا والواو انعم اعتبار  
الاضافة مجتمع انفكاك كل  
من الكل والجزء والذات  
والصفة بحسب نفس الامر  
فلا وجه لاعتبار محبة  
الانفكاك بحسب الفرض  
(قوله فان قيل لم لا يجوز أن  
يكون مرادهم الخ) لا يصح  
أن يكون مرادهم ذلك مع  
تفسيرهم التبرية بما سبق  
الآن لأجبل هذا التفسير  
من الأشارة بل من غيرهم  
لإصلاح كلامهم وبهم من  
قوله فانه يشترط الاتحاد  
بينهما الخ أن اشترط  
الاتحاد لصحة الحمل واشترط  
المغايرة لإفادته مع أن محبة  
الحمل متوقفة عليهما سواء  
اذا الحمل اتحاد المتغايرين في  
المفهوم بحسب الوجود وما  
يقال ان مجرد التمايز بحسب  
المفهوم غير كاف في الافادة  
فعليه أن يشترط لهما مع  
التمايز عدم اشتغال الموضوع

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكره من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال للراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً للعالم فليتصور موجوداً مما يطلب بالبرهان ثبوت المانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما ينتج وجود العشرة بدون الواحد ينتج وجود الواحد مع العشرة بدون العشرة أدل وجعلنا كان واحداً من العشرة. والحاصل أن وصف الإضافة معتبر ومنتاج الانفكاك ظاهر \* لا ناقول قد صرحوا باسم المتأخر بين الصفات بناء على أنها لا تصور عندها لكونها زائفة مع القطع بأنه تصور وجود البيض كالتمثل لا مما يطلب بالبرهان إثبات البيض الآخر فطلب أنهم لم يردوا هذا الشيء مع أنه لا يستقيم في العرض مع الحمل ولو اعتبر وصف الإضافة لزعم عدم المتأخر بين كل متضادين كالأب والابن والأخوين وكالمعلم المألوف بين التبريرين لأن التبرير من الأسماء الإضافية ولا قائل بذلك \* فإن قيل لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتأخر بحسب المفهوم لغير ذلك الحمل كما في قولنا الإنسان كاتب بخلاف قولنا الإنسان حجر فإنه لا يصح وقولنا الإنسان إنسان فإنه لا يصدق \* قلنا إن هذا إنما يصح في مثل العلم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدره مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء المتبر المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في البصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيرهما على قبل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد وفي الخبر فلا تنقض بالعلم مع الصانع أن يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الخبر لاستحالة تحييز الصانع نهم رد الاشكال على من قال التبرير أن يمكن انفكاكهما في عدم أوحيز \* أن قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو محله ولا متقوم به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض بالحمل بأن ينضمم بقاء محله \* قلت مثله لا يلتفت إليه في التبريرات والافادة فيمكن تميم كل تعريف بالأخص وتخصيص كل تعريف بالأعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا ينبغي على أنه رد عليه التشخيص فإنه على تقدير وجوده غير محله وكذا الأعراض اللازمة (قوله) وكذا بين الذات والصفة (الصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القدعة ولا توجد الذات بدونها. ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا ينبغي مجرد الإمكان الذاتي (قوله) لا يستقيم في العرض مع الحمل) أي في العرض الجزئي مع الحمل الجزئي لأن الكلين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا الحمل ظاهر (قوله) وكاملة مع المألوف) وبه يظهر حمل قوله والعالم فليتصور موجوداً الخ إذ لا تصور مع إضافة المحلولة باطل وبدونها غير مفيد (قوله) والتأخر بحسب المفهوم لغير ذلك) يرد عليه أن مجرد التأخر بحسب المفهوم غير كاف في الإفادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم إفادة

على المحمول اذ لا يشيد الحيوان الناطق بخلق غير متجه له لا بد من الاعانة الاذ لا تتوقف  
على التناثر وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم تتجه الى ان لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التناثر ذهنا على الاعلى التناثر بحسب القهوم والتناثر ذهنا  
يحصل بالملاحظة بوجوب فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ بالحيوان الناطق والبشر بالناضح (قوله قلنا ان هذا انما يصح  
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) او انما يصح ما يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو منبج المفترضة وغيرهم

(قوله) فلو كان الواحد غير هالكان غير نفسه لأعم من العشرة وأن تكون العشرة بدونه) يعني لأن من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن إن مكسورة نافية للعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليست العشرة غير غير هالكان غير نفسه لأن التقدير على صغار المائس غير وكثيرا ما ترى أن مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان. وقوله بدونه على غير كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد. فمن قال فتح إن تصحيف لعدم إمكان عطفه على ماسبق إلا يتحمل تقدير وزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا ينبغي ما فيه إشارة إلى أن لافرق بين الجزم والكل والحل والعرض والمالم والممانع في أن يمنع الاحتكاك من أحد الجانبين فكيف يصح جعل الجزء غير من الجهتين وما يقال أنه إشارة إلى أن كون الشيء من الشيء مودع محقق بدونه لا يقتضي التفسير حتى يقوم من مقارنته الشيء مقارنته لنفسه وبالجملة مقارنته الشيء الشيء لا يقتضي مقارنته لكل جزء من أجزائه حتى يقوم من مقارنته الواحد والعشرة مقارنته لنفسه فظهر ضعفه بمقارنته ذلك فأحسن التأمل (قوله) وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج إلى تأويله راجعه إلى صفة العلم. وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات بوجوب الاستثناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية. وفيما نذكر للمعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور توقف معرفة العلوم على العلم. ولأننا نقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة للوجود وأن نقول التعريف لمطلق العلم وتريف العلم مستقضى عنه ما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الآن يقال لو كان الاحساس (٧٥) مندرجات العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وإن كان مبايناه

ومتناول لكل فرد من أحاده مع أغيره فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذلك لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا ينبغي ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهي صفة أزلية تنكشف للمعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في القدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

فولنا الحيوان الناطق كاسبق في أول الكتاب (قوله) وأن تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصنف بدل أن النافية والفتح تصحيف اذ لا يمكن عطفه على ماسبق إلا يتحمل تقدير وينتقض أيضا بالأزمنة فإنه غير عند المتعزلة (قوله) ولا ينبغي ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي التفسير. وبالجملة مقارنته الشيء الشيء لا يقتضي مقارنته لكل جزء من أجزائه (قوله) تنكشف للمعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حديثا فإن العلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والتجددات باعتبار أنها تتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى التجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل (قوله) تؤثر في القدورات) يجعلها

عليه بما لا يوافق الحكمة. والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولأن العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمه على الحياة (قوله) وهي صفة أزلية تؤثر في القدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب أثبات التكوين لأن المؤثر في القدور التكوين عند تسميته لأنه يتمسك في إثباته بأن القدرة ليس أثرها إلا في القدور من الفعل فلا يضمن صفة بها تؤثر في القدور فيقول بأن التأثير في القدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفعل. وحاصله جهة التأثير في القدور ولا ينفع التأويل لأن قوله عند تعلقها بها يدل على أن التعلق حادث وجهة التأثير لفعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع أن التعلق أزلي أو حادث انما هو بين الثناء للتكوين فإن بعضهم جعلوا التعلق حادثا وقت وجود القدور وبعضهم جعلوا قديمة بمعنى أنها تعلق في الأزلي بوجود القدور في الأزلي واللام لهذا المذهب أن يقال تؤثر في القدورات على وفق تعلقها بها (قوله) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لان صفة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صفة العلم والقدرة لكانت توصف تعالى بالحياة وصفها بحال التعلق ويكون معنى كونه حيانه صحيح العلم والقدرة ولما كان جعلها صفة العلم والقدرة دون صفة البصر والسمع والكلام وجمع أن شئنا منها لا يكون لتبرأ من هذا بيان بدع منسوخ في هذا المقام ولم يقل توجب صفة العلم والقدرة لأنه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجه واللام يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت. وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي أنه لا يصدق نصير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والافتقار تفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو مباينته من قوة الحس والحركة أو غيرهما لا يصدق على غير حياته تعالى من صفة العلم والقدرة من غيره بل الجواب من عدم صفة العلم تغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم لمع مكانه لان

(قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع بالاطلاع على القوى العزيمية الأولى جمعها مع القدرة. ونحن نقول بالقوى الاعتمام: ان القوة بمعنى في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما من الكلام في أنها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد بجهرا أيضا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرافي بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تمتع وهي قوله فيذكر بها ادرا كاتاما لا يخاف منه تمتع بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هو اطلاقه رداً عن يصدق على صفة العلم لأنه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافاً تاماً. ومبني اثبات حفة السمع والبصر على أن السمع والبصر حالاً آخراً من الابصار والسمع متناهي العلم بالمسموع والبصر من غير سماع وبأبصار فلم أنهما صفتان مفايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور مناهة للعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكشي وأبو الحسن البصري يحملونهما نفس العلم لأن العلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أنهم من الآخر. ولا يخفى أن أسباب اثبات السمع والبصر توجب اثبات صفات أخرى بآراء باقي المحسوسات والامتنوحة عن اثباتها عزرا عن التحكم إلا أن المألأر داطلاق النعم والس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والبصر على سبيل التخييل لأن العلم بهما على سبيل التخييل لنيتهما عن الحس ولا يفيب المحسوس (٧٦) عنه تعالى. وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهراً أو ما بعده فثبتت اليه

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكاً تاماً لا على سبيل التخييل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هوا ولا يلزم من قدمها قسم للمسموعات والمبصرات كالاتم من قدم العلم والقدرة قدم الماومات والقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة) والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحى

يمكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فيثبت تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلق في الأزل بوجود المقدور فبالإززال وحادة عند الآخرين (قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيم (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فلم يلزم من التعلق فلا بد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان. ومن تمسك بغيره أن يقول بالنعم والذوق والس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السمع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على منب من لا يقول بالتكوين كما أنفا

تعالى نسبتة قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس القائب بعد الاحساس. وأما في كونه على سبيل التوهم فلهما استطراداً لا مداخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس. بقى أن المعنى الجزئي التعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأى صفة ولا يبعد أن يقال جعله مدركاً بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لأنه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات والمسموعات مع

ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات فيثبت يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه.

(قوله) وما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك البصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالساعة إلا أنه جرى عاده تعالى بإقامة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورد السمع والبصر لأنه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالشيء الصدى بذاته تعالى وأما ان ذلك القيام مستدلى صفتين أوألى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قسم للمسموعات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلى وتعلق قدرته تعالى بجوزان يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس بالاجود للسموع وللسمع فأيوهما قوله من أن عنهم منافة قسم العلم لحدوث الماومات بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لأنه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده لأن يقال أراد أنه لا يلزم من قسم العلم بالمعلوم للوجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم للوجود لأن التعلق حادث. وبين ذلك أن لعله تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلى وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أى كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالواقع وكأنه أراد بذكر الحى الإشارة الى أنه لا بد للمعلم الحياة لكن لاجبة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لأن ما سوى الحية ككنة ولا تخصيص بالحياة لا بد من العلم أيضاً. والاشارة الى أنه لا بد من القدرة قد فصلت بقوله أحد المقدورين. وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على الترميز اشارة الى دليل اثباتها. وهذا القول لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام

والتكوين أيضاً ثبت مع أن استواء نسبة التكوين غير مسلعة عند من ثبت بل يشته بأن نسبة القدرة على الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضاً واضح فلو سلم الاستغنى عن قوله وكون تلقى العلم تابعا للوقوع. ووجه ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فصله تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لأنه تابع تبيين للوقوع وتبيين للوقوع عرجح. وأورد عليه أنه فليكن للرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل القدر والوقت. وأورد عليه أن نسبة الإرادة أيضا إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها الخصوصية من مرجح وينسب واجب بأن تلقى الإرادة لا تنفصل عن مرجح يحكم بديه العقل الحاكمة بأن الحار من السبع لا يربط أحد الطرفين للتساويين من كل وجه مرجح وكذا العنسان لا يربط أحد القدمين للستويين من كل وجه مرجح (قوله) وفيما ذكر تبيينه على الدعي من زعم الخ) ودالحادث بجهلهم الصفات الأزلية ورد القدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات القدمية لا يوصف بها ورد كونها أمرا بأنها (٧٧) ذكرت عبارة لصفة الكلام فلا يندرج فيها

ما هو تحت صفة الكلام ولا يلم على من جعلها سلبا أنه يلم أن يكون الحجر قادرا لاصفاه بذلك السلب لأن الحجر في أفضاله مغلوب لأنه ليس قاعلا بالاختيار، ولأنه كيف تكون هذه السلب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء لأن هذا القائل أثبت للشيء فليكن هي الرجعة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمرء ولا سامولا مغلوب ذهب إليه التجار ولم يفصل بين إرادته فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه أمر مذهب الكمي وعنده إرادة فعله العلم بالمصلحة كلها في اللواقف فضا ذكره خلط مذهب بذهب. وتحري ما ذكره في

توجب تخصيص أحد القدرين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تلقى العلم تابعا للوقوع. وفيما ذكر تبيينه على الدعي من زعم أن الشيء قديمه والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمرء ولا سامولا مغلوب. ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به. كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء (وقع) (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الحلق لشيوع استعماله في المخلوق (والتر زيق) هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والتر زيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما استدل الله تعالى كل من أراجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالفظم المسمى بالقرآن للركب من الحروف

(قوله) توجب تخصيص أحد القدرين عند تعلفها به واعترض بأنه إن تساوى نسبة الإرادة إلى التعلفين يحتاج إلى تخصيص آخر فيتمسك ولا يترك التساوي \* لا يقال الإرادة صفة من شأنها الفعل والترك فيصحب التخصيص مع استواء النسبة \* لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستنزامه الترجيح بالمرجح (قوله) وكون تلقى العلم تابعا للوقوع تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الإرادة للخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي. ثم يرد أن يقال يجوز أن يكون للرجح في أفضاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا غلص الإيذان وجود فعل يتساوى طرافه في المصلحة من كل وجه (قوله) أنه ليس بمرء ولا سامولا \* أن قلت يلم منه كون الجحادر بدا يثبت هذا تفسير إرادة الواجب لجميع الإرادات. ثم رد عليه أن هذا المعنى لا يصلح تخصا لأحد الطرفين وهو ظاهر وأن أراد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الإرادة فهو قول بالإيجاب (قوله) ولو شاء (وقع) للالزمة غير مسلعة عندهم لكن الكلام على

بيان كونها أمرا أنه لو تعلقت إرادته بفعل للكل فكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبنى على أن هذا الزعم لا يجوز تخلف للرادع عن إرادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال لأن قال للالزمة في قوله ولو شاء (وقع) غير مسلعة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحمل لكلامه (قوله) وعدل عن لفظ الحلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا الدول من لفظ الرزق إلى التر زيق مع داعي مناسبه للتخليق (قوله) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن للركب من الحروف) وصف القرآن بالركب من الحروف نصريح بما تأثر به القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحداث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام يخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية للبرع عنها بالانقطاع إقرآنية. وتظهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالهم ليست قائمة بذاته تعالى بل القائمة به العلم بهذه المعاني وأقدرنا لتبيينه وانظروا هاهنا ما راجع إلى صفة العلم كقبول أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال. فظاهر أن صفة الكلام لا تكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يقال علمه إلى الله تعالى ويسترف بأن له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف علم بذاته

(قوله) وذلك أن كل من يأمر وينهى ويحجر (كانت كالثلاثة على سبيل التثيل والافتقار لأن لا يمحصر فيها أذنه أثناء الاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسم خمسة بل منه التعجب والتعجب والتعجب. والقول بأن التحي والتعجب يستحيلان منه تعالى مع أنه وجب نفي الاستفهام! أيضا متدفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله) ثم يدل عليه العبارة أو الكتابة أو الإشارة) دلالة على العنى الذى يجده للعبارة أو الأمر أو النهى بالكتابة بل بعبارة أو أفعالها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أى العنى الذى يجده للعبارة أو النهى الذى يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفى في إثبات الأول بذلك كراهه وفي إثبات الثاني بذلك كراهه فلا رد أن مغايرة الأخبار بالعلم لا تقديم عبارة الكلام مطلقا للعلم وأن مغايرة الأمر للإرادة لا تنكفى في مغايرة مطلق الكلام لما ولم بذلك ما يدل على المغايرة فى النهى وهو أن العنى الموجود فى النهى غير الكراهية لا ينفذ بنهى عمالكم كرهه كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد إتياءه قصدا إلى إظهار عصبانه اعتقادا على المعرفة بالمقاييس لا يقال جرى على أن النهى هو طلب الكف فالتنهى أيضا كالأمر فى أن فيه إرادة فعل لا تناقوش على هذا يدخل النهى فى الأمر فلا حاجة إلى ذكر قوله وينهى (٧٨) وفيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال أن ما ذكر لا يدل على مغايرة الكلام للعلم البقضى

ولذلك لأن كل من يأمر وينهى ويحجر يحجر بنفسه معنى ثم يدل عليه العبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلمه بخلافه وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لإظهار عصبانه وعدم امتثال الأوامر ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الأخطل بقوله ان الكلام لعنى القواد وأما جعل لسان على القواد دليلا وقال عمر رضى الله عنه: أنى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك، والدليل على ثبوت صفة الكلام

التحقيق (قوله) إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا إنما يدل على مغايرة العلم للعلم البقضى لا للعلم المطلق إذ كل عاقل تصدى للأخبار يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يبيد. وأعلم أن هذا اللقاع محار الأقوام والذى يخطئ بالبال هو أن يقال العنى الذى يجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك أن مدلولات الألفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ. ثم إن الشاك فى وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك العنى عند عدم فقد الأخبار ثم إنه قد يقصده فيجد ذلك العنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك العنى شيئا من العلوم فتدبر (قوله) كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويرده أن لا يفعل لظهر غفنه عند من يلومه بضربه. واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كالإرادة فالوجود صفة الأمر لا حقيقة والحق أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله) والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التى ثبت مغايرتها للعلم

تعالى بالتواتر عن الأنبياء فلا يحمل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس إثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والإرادة أن لا يبقى لعنى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار إلى التأويل مجال. ثم ما ورد على ما استدلل به على مغايرة الأمر للإرادة من أنه لا أمر هناك صيغة الأمر فقط من غير تحقق حقيقته قوى. ويجزئ مثله فى الأخبار عمالكم يعلمه من أنه هناك ليس المجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على أنه رد أنه لو أن الأمر يستدعى الإرادة كيف يصرف فى ضرب البعد من يأمره بما لا يريد لثابت فليس كذلك لأنه لو أنه يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لا يضر فى ضربه إذ لا وجه لضرب حين العمل على وفق إرادته (قوله) أنى زورت فى نفسى مقالة) أى قومت وحسنت كذا فى القاموس. وفى الاستدلال به ويقول لصاحبك الخ فنظر لجواز أن يكون عبارة عن الألفاظ للخلقة للربة فى النفس (قوله) والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة) فيه بحث ما لا أول ولا فناء للمتزلة لم يعرفوا بشبوت صفة الكلام فكيف ينقد الإجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بأن ليس الراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل إجماع الأمة على أنه تعالى متكلم فقولهم أنه متكلم معمول للإجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سياتى فى تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودلينا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متكلم بالكلام على أن الراد ثبوت الإجماع قبل ظهور مخالفتهم وأما ثانيا فلأن ثبوت الإجماع بالشعر والشعر متوقف على ثبوت الكلام. قال الشارح فى التلويح ثبوت الشعر متوقف على الإبان بوجود البلى وعلمه وقصره

والإرادة



وكلامه وقد سبق في الشرع أيضاً شرح قول المصنف الحلي **الاعتاد السميع العلم الخ** أن الشرع يتوقف على كلامه يمكن دفعه بأن الاعتاد يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن منبذاه قوله لا يجتمع أمثى على الصلابة وصفه لا يتوقف على الكلام بل على المعنى سواء كان كلاماً أو غيره (قوله نوادر النقل عن الأنبياء) والتي واجب الصدق سواء قد بلغ خبرهم حد التواتر \* لا يقال لم يثبت إلا أن متكلم لم أن الكلام صفة موجودة فلا \* لا تناقض الحصر لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقوله تعالى لم يخلق مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن الله تعالى صفات ثمانية) بظاهر متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات ولك أن نجعله فرعاً لجميع سابق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة زاع وخفاء الخ) يستغنى عن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيدا للقصد من التفصيل أثبات الكلام بنفسه ونفى كونه مخلوقا الأثرى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضا للتبادر من اثبات صفة الكلام إطلاق التكلم وألغى التكلم عليه تعالى فنبه فيه أن الاسم هو التكلم وتكرار الإشارة إلى التكوين والإرادة تقر بأن القتال بالتكوين يثبت الإرادة أيضا لأن الظاهر أن كلا منهما يفتي عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل (قوله ضرورة ٧٩) امتناع اثبات الشئ لشيء من غير قيام

مأخذ الاشتقاق ( وهو التكلم للسنن لقيام الكلام والمقتضى ليعلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استزاع قيام الكلام فانه يحصلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محال أو رد عليهم أنه يخالف الفقه ولا ضرورة يدعو إليها ولهم أن يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتدال على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين توجه من فرع أو قطع عنيف فليس التكلم إلا أحداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه

إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت أن الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كره الإشارة إلى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات الشئ لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والأصوات) ضرورة اتهامها عرض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول يبدى وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) أي الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلة ما يحسب القطرة كافي الحرس

والإرادة فما سبق لأنه يدل على الثبوت والغير نفع (قوله إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته التي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فيبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمثل فتأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو للطلاب والمعتزلة يقولون بقيام للأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر والفتنة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة

بالهواء قيامه بالتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث لأن الامتناع ليس ضروريا الآن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة اتهامها عرض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض) فالتقصي حادث لانقضائه والسبوق به كذلك لأنه مسبوق به والرد على الحنابلة بظاهر وأما الشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التجويز أن يقال القائلين بتقييد الكرامية وعل الشارح لهم على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة. وأعلم أن ترتيب التقييد في كلام المصنف على وجهه يفتي للتقدم عن التأخر فإن كون الشيء مفعولا تعالى يفتي عن الوصف بالأزلية لأن وصفه لا يكون إلا كذلك والأزلية تفتي عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والأصوات فلا أولى أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات أزلي هو صفة له. وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله لما لا يرتد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والأصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتحريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلة ما يحسب القطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة ما يحسب القطرة أو لما رضى وصف الآلة لعدم البلوغ أيضا فطري فلا تخمس مقابلته بعدم المطاوعة بحسب النظر وقال الكلام مطلقا صفة منافية فكانت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزعمه عن الآلة وذلك بين

(قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بناء على وليست محلة الصدق وهذا منطوق الدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجود قبل الاستدلال أو كلمة على صفة الصدق. وقوله وهذا اشارة الى قوله حقة منافية للسكوت والآفة ولوقال وهذا لكان أظهر. وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والحرس انما ينافي التلطف الأول في انما ينافيهما اللفظ فاقابل (قوله والله تعالى متكلم بها أمرنا غير) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الأمر والنهي والحجر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي لتبينه على أن تكثر الأسماء له تعالى ليس باعتبار تكرر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتثنية وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهوم منزه عن الاستفهام وحينئذ تزيد على الحقة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضا. وأشار الشارح بقوله يعني أنصفة واحدة الخ الى دفع الاستفهام عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الأسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى أنه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك ألقى بكال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد ان لا يكون للمساواة مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الحقة لا يليق الاعلى قدر الضرورة والأولى أن يقول ولادليل لان رعاية الالقى بكال التوحيد انما واجب نفى تكثر لادليل (٨٠) عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل. نعم انتفاء الدليل

أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولة \* فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرس انما ينافي التلطف \* قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكأن الكلام اللفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها أمرنا غير) يعني أنصفة واحدة تكثر الى الألف والنهي والحجر باختلاف التعلقات كالعالم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثير والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك ألقى بكال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل مناهي نفسها \* فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها \* قلنا انه ممنوع بل انما يصير أحد تلك الأقسام عند التلطفات وذلك فيا لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلا

واما الكرامة فقتالون بمحدثه (قوله وذلك فيا لا يزال) هذا منزه بعض الاشارة والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التلطفات الأثرية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعالم الذي له كثرة أثرية بحسب تعلقاته. واعتراض على منزه الحدوث بأن وجود جنس الكلام بدون الأنواع مستحيل وأجيب بأن ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية

يستل بغيرها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها لا للدليل ولا بخفي أن انتفاء الدليل على تكثر كل مناهي نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولا دليل على تكثر شيء منها. ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الأقسام المذكورة يتوهم من تعدد كونه تعالى والدفع واحد هو أن تعدد الكتب تعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه

أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التلطفات فمتبر ذكرا من سعيد من الاشارة حيث قال: الكلام في الأزل ليس متصفا بشيء من الأقسام الخمسة انما يصير أحدها فيا لا يزال. وأورد عليه أنها أنواع فلا يوجد بدونها وأجيب بمتن ذلك في الأنواع الاعتبارية كما في الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان سابق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التنصير طاري بطريق التعلق والسؤال أنه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الأقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الأزل وههنا أبحاث الأول أن هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني أن ما ذكر من الأقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجودها الخاص بدون العلم والثالث أن توجيه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التلطفات أثرية بأن يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خير ولا غير ولا يمكن وجود العلم بدون الخاص والجواب عن الأول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الأقسام والأجل الأقسام أنواعا لصفة شخصية لا يقدم عليه أحد بل لا يعمل للأخذ بالاعتبارات أقسام الشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بأن الأقسام المذكورة على سبيل التمثيل. ومخلص السؤال أنه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبار التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الأزل خالي عنها وعن الثالث أنه أورد السؤال كواقع فيما بينهم على ابن سينا حديث جعل حدوث الأقسام فيا لا يزال ولو جعل التعلق أثرية يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه

(قوله مذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر) فيكون واحدا في الأزل غير خارج من الأقسام وفيه من الأخبار متعددة فلا تثبت وحده  
 بكونه خبرا ما ينفى التعدد عن الخبر وذلك بأن يقال اعتمد الأخبار بتعدد العلاقات فلا يخص الإلهام بالتعلق. وقوله لأن حاصل  
 الأمر الأخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر التذب لأنه ليس فيه الأخبار عن العقاب على الترك  
 وكذا في التنبؤ لا خبر عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الأعلام وفي التداء طلب الإجابة كان فيها أيضا أخبار  
 باستحقاق الثواب على الأعلام والإجابة والعقاب على تركهما في كون التداء طلب الإجابة مخالفة لما اشترأه طلب الإقبال. ولا يخفى أن  
 ما ذكره من أجل الأمور الخمسة خبر في الأزل وفي الأزل ولا يخص بكونه خبرا في الأزل واختلاف هذه الملائم ضروري ودليل الاعتماد مدام  
 للضرورة على أن اختلاف الأقسام الأربع لا يخبر بأحواله الصدق والكذب دون الأقسام الأربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين أن  
 استلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبرا إذ ما من خبر إلا ويستلزم الأمر بالم  
 بمضمونه والتي عن العلم بخلافه ويرى يقال كل طلب في السلام اللفظي (٨١) حصل بتصرف في الكلام الخبري. فقولنا

اضرب حصل من تضرب  
 بتصرفات علت في علها  
 وهكذا. وهذا جمع جمل  
 الطلب راجعا إلى الخبر (قوله)  
 فان قيل الأمر والتنبؤ بلا  
 مأمور ولا منهي عنه هذا  
 شبهة المعتزلة على قسم الكلام  
 ومن فوائدها ذكره المصنف  
 دفعها فلا يليق قصره على  
 فائدة دفع تعدد الكلام  
 والأخبار أيضا منه عند  
 عدم مخاطب. والجواب  
 التحققي عن هذه التنبؤ  
 أن السفة بما يميز في الكلام  
 اللفظي دون النفسي  
 والكذب المحض لا لا قبل  
 التأويل ووجه كون الأخبار  
 بطريق اللامضي كذا بعنا  
 أنه لا زمان قبل زمان التكلم

ومذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر أخبار عن استحقاق الثواب على  
 الفعل والعقاب على الترك والتي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الأعلام وحاصل  
 التداء الخبر عن طلب الإجابة. ورد بأننا علم اختلاف هذه الملائم بالضرورة واستلزام البعض البعض  
 لا يوجب الاتحاد. فان قيل الأمر والتي بلا مأمور ولا منهي عنه وعيب والأخبار في الأزل بطريق  
 المضي كذب محض يجب تنزيهه تعالى عنه. قلنا إن يجعل كلامه في الأزل أمرا ونهيا وخبرا فلا  
 إشكال وإن جعلناه فالأمر في الأزل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجوده للمأمور وصيرورته أهلا  
 لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما إذا قدر الرجل إناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود  
 والأخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة الماضية ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى  
 لتنزيهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بغير الأزمان. ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على  
 أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتواليات للحادث فقال (والقرآن  
 كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله ما ذكره الشايع من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير  
 مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق

فيعتبر تكررها بحسب تعلقاتها (قوله) بأننا علم اختلاف هذه الملائم) فان الأمر من حيث هو غير  
 الخبر بخلاف الكلام لأنه كلام مخصوص ونظيره أن زيد من حيث هو عالم بصدق عليه أنه زيد  
 ولا يصدق عليه أنه زيد من حيث هو كاتب (قوله) واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد  
 ولو سلم فجعل البعض راجعا إلى الآخر ليس أولى من عكسه ولا خفى في وجود نوع الاستلزام بين  
 الكل (قوله) كما إذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بأن فيه عزا على الطلب وأما حقيقة فلا شك  
 في كونها سفسا. لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا الله عليه السلام بشيء أصلا وأنه قطعي البطلان

(١١ - عقائد) فحينئذ يكون الأخبار بطريق الاستقبال أيضا كذا بعنا إذ لا زمان بعزمان التكلم أيضا إذ لا أعضاء التكلم  
 فقصر النظر على اللامضي لقصور معرفة القاضى. وكما يمكن الجواب بأن الأمر في الأزل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجوده للمأمور الخ  
 يمكن الجواب بأن الإيجاب حين تلقى الأمر فيمكن الأمر قديما والتعلق حادثا عند وجوده للمأمور وأهليته. والرجل يحتاج إلى تقدير  
 الآين والله تعالى يعلم للمأمور في الأزل ولا يحتاج في أمره إلى تقديره فهو أولى بالأمر قبل الوجود. لا يقال أمر الرجل قبل وجود  
 الآين لعدم وثوقه بدارك الآين فليس في أمره قبل الوجود سفس. والله تعالى يدرك للمأمور فلا وجه لأمره قبل الوجود. لا نقول  
 لا يمكن أمره تعالى إلا في الأزل لا امتناع قيام الحادث بذاته الأقدس والراد بالانصاف بالآزمنة الانصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله)  
 ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعنى بعد اثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبيهها على إطلاق القرآن على  
 الكلام النفسي إذ لو لا إطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وهذا اندفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع كلام الله  
 لتنبيه على الترادف. ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعا لأن في الحديث عن القرآن ينهى أن يكون بالمعبر عنه  
 بالكلام بالقرآن ولا يخفى أن ما ذكره تكلف إذ يكفي في التنبيه على الإطلاق على القرآن أن يقول يطلق القرآن على الكلام النفسي

ولا وجه لاجبات عدم الحدوث بهذا القدر ونحن نقول بعد اثبات صفه الكلام الأثرية أثبت أن القرآن غير مخلوق إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره الشايع أوصدا إلى جرى الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتسلك به الحنابلة أقدم الكلام من إجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق. ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي. ولا يخفى أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قبل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله ﷺ قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة بالفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بآية العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطي نقلا عن الصناني أن هذا الحديث موضوع والمراد بالقرء يقين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالعدم لا يهتسب فيه تخصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة. وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والناسب بكلام الأشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لا يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع أنه ثبت بالإجماع وتواتر بالقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفي موضع آخر أنه ينتج قيام

(٨٢)

مطلق التركيب الجامع لتوالي في النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل، وكون التأنيف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجا حادثا والأزوال والتأجيل يوجب الانتقال من مكان حال إلى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهما. وكونه فصيحاً

للا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث نسيها على اتحادها ووصدا إلى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال <sup>عليه السلام</sup> والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق. ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتصمى على محل الخلاف بالمرارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه والافئحنا لا نقول بقدم الأنفاط والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي. ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويكتف بقاء اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفس القديم. وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بماهون من صفات المخلوق وسبب الحدوث من التأنيف والتنظيم والأزوال والتأجيل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزا إلى غير ذلك فأنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لأننا نقول بحدوث التنظيم وأما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة المالم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في ألواح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والاصح أنصاف الباري بالأعراض المحفوظة تعالى عن ذلك علوا كبيرا

لأننا نقول فرق بين الأمر الصريح والضمني والسفه هو الأمر الصريح لعدم (قوله) للا يسبق إلى الفهم الخ) فإن القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف (قوله) وأنت خير بأن للمتحرك الخ) يعني أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في المدول فقوله والاصح أنصاف الباري يريده الصحة بحسب اللغة

(قوله)

يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذلك ما وصفه لأن محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محموله كونه معجزا حادثا لانه يحدث بالقياس إلى التحدي ومحل الحادث حادث. وقوله إلى غير ذلك إشارة إلى ما سبق من أنه ليس بجمع الأجزاء بل جزء منه منقضى وجزءه مسبوق بالمنقضى ولا يخفى أن بعض ما ذكرنا ما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محددة ولم تكن إضافات واعتبارات فتأمل (قوله) إيجاد الحروف والأصوات في محالها من التي وجب بل وقوله وإن لم يقرأ يعني وإن لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل والاطهر أن الضمير راجع إلى المحال والألوح المحفوظ يعني أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وإن لم تصدر تلك المحال مشكلة بحيث تقوى علاقة إطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا لتكلمه وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون التكلم كذلك القطع بأن التكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء وإطلاق التكلم عند التحقيق يعني حصول الكلام في محله ومنشأ هذا الإطلاق توهم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من إطلاق التكلم الشائع في هذا المعنى محله إطلاق الأبيض والمتحرك إلى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا التكلم من نظائر مثله. وتقييد الأعراض بالمخلوق على أصل المعتزلة من كون العبادة خالقين لأفعالهم والافئحنا عرض مخلوق له تعالى عند الأشاعرة والاولى أن يقول صبح وصف الباري تعالى بالمشقة من الأعراض المخلوقة تعالى إذ لا يلزم من إطلاق الأبيض بهذا المعنى إضافة تعالى بالياض بل بإيجاده

(قوله ومن أقوى شبه العزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى إلى وجه تخصيصها بالفتح، وذلك الوجه أنما يتم بتركه كلفهم  
 فالأولى وأقوى شبه العزلة، وفي قوله انكم متفقون على أن القرآن اسمها نقل الينا بين دفتي الصاحف توارسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظرا لاضر قتأمل. ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه  
 آخر وهو انكم متفقون على أن القرآن منقول النباين دفتي الصاحف توارا وهذا يستلزم أموراً متتعة على الصفة القائمة بذاته تعالى  
 بهيمة ولكنهما من مبات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بأنه مخلوق. والاشارة إلى الجواب  
 بقوله هو الخ ما يمنع الاستزمام ان جعل كونه مكتوبا في الصاحف حقيقة واما عنم بطلان التالى ان جعل مجازا \* فان قلت مدار  
 الجواب على أن كونه مكتوبا في الصاحف مجاز ولاشارة إليه فكيف يكون اشارة إلى الجواب بل هو باقيا الشبهة \* قلت  
 يشير إلى التجوز وصفه بكونه غير خال فيها فاقهم. ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جعله معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير  
 مخلوق واما جعله حالية من المستكن في غير مخلوق. وقوله محفوظ في قلوبنا أى بالفاظ مخيلة الأولى أى بصور ذهنية ليلام التحقيق الذى  
 سيدكره من الوجودات الأربع اذ ليس وجود الله في الالف باللفظ الخيل ونفى الخالون في الخالون بالحقيقة فلا فرق بين الخالون والكتابة  
 والبيع والتفردة في النفي والاثبات فان الكل منى حقيقة مثبت مجازا (٨٣) فايروحه البيان من الفرق لا يوق عليه  
 (قوله وتحقيقه أن للشيء

ومن أقوى شبه العزلة انكم متفقون على أن القرآن اسمها نقل الينا بين دفتي الصاحف توارا  
 وهذا يستلزم كونه مكتوبا في الصاحف معزوما بالأسن مسموعا بالأذان وكل ذلك من مبات  
 الحدوث بالضرورة فأشار إلى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى  
 (مكتوب في مصاحفنا) أى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (مخفوظ في قلوبنا)  
 أى بالالفاظ المخيلة (معزوما بالأسننا) بالحروف للفظونة للسموعة (مسموع بأذنانا)  
 بذلك أيضا (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا في الصاحف ولا في القلوب والألسنة والأذان  
 بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب  
 بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ  
 وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرقا. وتحقيقه أن للشيء وجودا في الاعيان  
 ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي  
 على ما في الأذهان وهو على ما في الاعيان فثبت بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا  
 القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته للوجود في الخارج وحيث بوصف بما هو من لوازم المخلوقات  
 والمحدثات براديه الالفاظ المنطوقة للسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرن أو الحيلة كما في قولنا

(قوله براديه الالفاظ المنطوقة الخ) براديه أن هذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف.  
 والتفصيل أنه لما عسكت العزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أوجب عنه تارة بأن  
 وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف للبول بصفة الدال وأخرى بأن الوصف هو القطف وقد يطلق

الاعيان سعى الموجود الخارجى عيناً لأنه خبر الوجودات كما يقال لأشرف الناس أعيانها والوجود في الأذهان معناه حضوره فذهن  
 من الأذهان. ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما أن الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود  
 في الخط بمعنى تخصيص الخط اياه بالبيان (قوله فثبت بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبه العزلة المتفرع  
 عليه. يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكلا بوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد بالحقيقة  
 الموجودة في الخارج وحيث بوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة. وهذا التحقيق عرف جواب آخر عن  
 الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا أن القرآن بمعنى اللفظ اسمها نقل الينا بين دفتي الصاحف توارا. وهذا اندفع ما أوردهنا شبه  
 جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف  
 به القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر  
 ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا ووصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف به اعند  
 التحقيق الكلام اللفظي لا ما ل الوصف المجازى حقيقة فلا يبعد أن يذكر تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره موصفاً للكلام اللفظي بناء  
 على أن ما ل وصف شيء بشي مجازا موصفاً شيء آخر بحقيقة هو يتقدم من هذا أن يمكن جعل الجواب بين الله كونه عن الشبهة واحكاما قائل

وجودا في الاعيان) يريد  
 بالشيء الوجود في الخارج  
 لانكار الوجود الذهني فلذا  
 صح اثبات وجودات أربعة  
 للشيء على الوجه الكلى  
 ولا ينافيه قوله ووجودا في  
 الأذهان لأنه وجود مجازى  
 كأخوه عند من ينكر  
 الوجود الذهني ووجود  
 حقيق كالوجود في الاعيان  
 عند الحكم وشريعة من  
 للتكليم \* اعلم أن قوله  
 للشيء وجود في الاعيان  
 ليس كقوله وجود في  
 الأذهان فإن وجوده في  
 الاعيان معناه أنه وحده

(قوله ولما كان دليل الأحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الأصوليون إلا الكلام اللفظي فثبت الكلام النفسي مخالفة لآراء الأصوليين الذين هم عمد أهل الإسلام، وتوجيه أن عدم بحثهم عنه لأنه ليس الدليل يوجبهم عن الدليل إلا أنهم لا يثبتونه وينكرونه. ولا يخفى أن التعريف لما ذكره فرع الجبل اسماً للنظم فالأولى تقديم الجبل على التعريف وأن تعريفهم لا حتم معنى القرآن لأجلهم القرآن اسماً لأن الظاهر أنه لا اصطلاح منهم إذا احتج بالاصطلاح فبالوضع الشرعي (قوله أي لنظم من حيث الدلالة على المعنى المجرد للمعنى) أول عبارة الأصوليين لكلاً يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنهما كانا القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان للنقول الناحقة بيقينية اللفظ مجازاً في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل في ما في كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم كذلك لأنه في جواز الصلاة ولمناجوز القراءة بالفارسية. هذان على ما يدل على أن كلا من النظم والمعنى ركن الزم. وفي قوله لا مجرد للمعنى مساعدته والمراد بالجمع إدخاله في مجرد المعنى. وكذلك أن يجعله عطفاً على قوله نظم والمعنى جميعاً فلا مساعدته. وقوله ولما كان الكلام القديم الخ عدل لجعل القراءة والحفظ والمسامح من سمات الحوادث كأنه قال أمّا هذه الثلاثة فمن سمات الحوادث وأما السماع فمختلف فيه فلا أولى (٨٤) تقديمه على قوله ولما كان دليل الأحكام الشرعية الخ لأنه فصل بالاجتناب إلا

أن يجعل قوله ولما كان على مثال آخر بوصف الكلام فيه سمات الحوادث وجوب حمله على اللفظي لأعلى ما قدمناه (قوله فمضى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الأشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمع المشترك وليس الأمر بإجاء المشترك إلى أن يسمع نفس كلام الله. نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى إلى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص

حفظت القرآن أو الأشكال للنقوشة كما في قولنا يحرم للحدث من القرآن ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه آئمة الأصول بالمشكوب في المصاحف النقول بالتواتر وجاوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً أي لنظم من حيث الدلالة على المعنى المجرد للمعنى وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فمضى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فومى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتب والملك خص باسم الكليم \* فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم للؤلؤ لم يصح فيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز للفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه. وأيضاً المعجز للحدثى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما ينصور في النظم للؤلؤ للفصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة \* فلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة ككونه مقفلاً له تعالى وبين اللفظي الحادث للؤلؤ من السور والآيات. ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح التثنية أصلاً ولا يكون الإعجاز والتحدثى الإقلام لله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم للؤلؤ بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القرآن بالاشتراك أو المجاز للشهور على اللفظ أيضاً ولا يلزم منه حدوث المعنى فأملاً (قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

(قوله)

باسم الكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي تكلمت على ما في المصاحف وعلى مذهب

الأشعري إطلاق الكليم على ظاهره. وأما الحاجة إلى هذا الوجه أو إلى ما قيل من أنه خص باسم الكليم لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكأنه سمع من الله الذي سخر كل جهة وتفرع عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم للؤلؤ الخ) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيهه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ أن كلام الله محمول على التجوز وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازاً لو كان حقاً لم يصح فيه عنه لأن علامة المجاز صحة في المعنى الحقيقي فقط عن المعنى المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم الشبهة من أن هذا الترجيح على خلاف التحقيق والتحقيق والاشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضاً تبينه أنه ينبغي أن يسمع أن يقال ليس النظم المنزل المعجز للفصل إلى السور كلام الله تعالى لا يصح في أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر إذ تأنيبنا الآن أن يقال يصح في المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراد بالمعنى خلاف المشترك فإنه لا يصح فيه من غير أن نصب قرينة على أن المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز الخ) أو رد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً

في المعنى لا مشتركا واجب بأنه لا يمكن في النقل ملاحظة العلاقة بين الشئين بل لا بد من كون الشئ الأول معجورا وفيه اعتدال في الاشتراك  
من عدم ترتيب الوضوع والوضع لملاحظة تقتضيهما جواباً أنه لم يرد أن الوضع لفظ العلاقة كما تشرع به العبارة بل أن الاعتدال باللفظ وضع  
اللفظ له وتسميته دلالة على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين إلخ) في شرح اللواقف • اعلم أن المصنف مسألة مفردة في  
تحقيق كلام الله تعالى على وفي ما أشار إليه في الخطبة ويعصمونها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالتفسير  
فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وخدموه هو التقديم عنده وأما العبارات فأما  
تسمى كلاماً مجازاً لدلالة تعالى ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن الالتفات حادث على مذهبه أيضاً لكتابتها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي  
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فائدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين (٨٥) دقيق للمصنف مع أنه علم من الدين  
ضرورة كونه كلام الله

تعالى حقيقة وكعدم المعارضة  
والتحديد بكلام الله الحقيقي  
وكعدم ككون القراء  
والمحفوظ كلام الله تعالى  
حقيقة إلى غير ذلك مما  
لا يخفى على المتفطن في  
الأحكام الدينية فوجب  
حمل كلام الشيخ على أنه  
أراد به المعنى الثاني فيكون  
الكلام النفسي عنده أمراً  
شاملاً للفظ والمعنى جميعاً  
فكما بدأت الله تعالى وهو  
مكتوب في المصاحف مقروء  
بالأسنن مخفوظ في الصدور  
وهو غير الكتابة والقراءة  
والحفظ الحادثة وما يقال أن  
الحروف والألفاظ مترتبة  
متعاقبة لجوابه أن ذلك  
الترتيب أعا هو في التلفظ  
بسبب عدم مساعدة الآلة  
فالتلفظ حادث والادلة  
الدالة على المحفوظ يجب

القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك أعما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع  
والترسمية وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قولنا مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ  
حتى يراد به مدلول اللفظ ومقهور به بل في مقابلة العين والراد به ما لا يقوم بذاته كالكثير الصفات ومراهم  
أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كازعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف للرب  
الأجزاء فإنه يبدى في الاستحالة لقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالعين من بسم الله إلا بعد التلفظ بالياء بل  
بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالثاني بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء  
وتقدم البعض على البعض والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى  
قوله للمقروء قديم والقراءة حادث وأما القائم بذاته تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى  
سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جليل نعم لفظاً قائماً بالنفس  
غير موقوف من الحروف والمنطوقة أو الخفية للشرط وجود بعضها بدم البعض ولأمن الأشكال  
المرتبة الدالة عليه. ونحن لا نتعل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة وترتبة  
في خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً موقفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ كان  
(قوله أعما هو باعتبار دلالة) قيل اعتبار العلاقة بشعر بكونه منقولاً لا مشتركا ويكون أيضاً  
مجازاً في المنقول عنه وهو باطل وجوابه أن النقل هجر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه. وقد  
يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً وفيه أن أثبت عدم ترتيب  
الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم)  
ويرد عليه أن كلام الله أن كان اسماً لتلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأه  
كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر فاقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه  
السلام بلسان جبريل وإن كان اسماً لنوع القائم به يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص  
بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً  
يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدث أيضاً حقيقة ولا مخلص إلا بأن يجعل مشتركين النوع  
وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الأجزاء في نفسه) يشكل الفرق حيث يبين قيام لم

حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ لجماعين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد  
التأمل يعرف حقيقته. ثم كلامه. وهذا الحمل لكلام الشيخ بما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه للسعي بنهاية الأقدام ولا شبهة  
في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة في النسوة إلى قواعد الله. هذا وفيه أبحاث منها ما قيل إن كلام الله تعالى إن كان اسماً لتلك  
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون للقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله. وإن كان اسماً لنوع القائم به يلزم أن  
يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدث لحدوثه في ضمن أكثر الأفراد وأنه إذا لم يكن اللفظ مترتب  
الأجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولحم في نفسه ومنهما يمكن أن يقال إنه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام  
الله تعالى لأن مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الأجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لأنه  
أقرب إلى الأحكام الظاهرة لا لأنه لا يتجسس عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب بعم هذه الأمور والتوجه ولا يخفى أنه بعد علمه يمكن توجيهه  
قديم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة وإخراج قوله عن حضيض الوهن إلى ذروة التامة (قوله ولأمن الاشكال المرتبة الدالة عليه)

لا يحصل تركيب اللفظ من الأشكال بل المركب من الأشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيين والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانها بلا مبدء فيها غير مسبوقين بالعدم وللابداع مبدء خاص فانه يشترط فيه اتفان المادة ايضا فهو يخص المبردات والمالم يتصرف التكم يمكن غير مادي وغير زمني صار اعند مساو بين الاحداث والتفسير باخراج المعلوم من العلم الى الوجود مبنى على ارادة مبدء الاخراج لا الفهم الاضافى الاعتبارى (قوله لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خيرا ببدخيره لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المراد لكونه يثبت في الغنى غير الضائر وفي بعض النسخ فكشوف وهو استدلال من أحد الترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكر وانفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وروادخا كل شيء وامانه خالق لواحد أو اثنين أو افعال العباد (٨٦) فلا يطابق النقل في العقل بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس في العقل بل الوهم

البار زق معرض العقل .  
وعليك بالفرق بين اطباق  
العقل والنقل وبين اطباق  
العقل والنقل فلا يوفقك  
الابليس في مضيق التردد في  
اطباق العقل والنقل لمطنة  
أن الاختلاف في انه خالق  
جميع العالم ينافي ذلك  
الاطباق وقوله لا يطابق  
العقل والنقل على انه خالق  
للعالم ظاهر في الاطباق على  
صحة هذا الدعوى والدعوى  
انه من قام به الخلق لانه  
يطلق عليه خالق العالم فلا  
وجه لقوله وامتناع الخ على  
انه لا معنى لشهادة العقل  
على صحة الاطلاق بل هو أمر  
منقول من النسخة (قوله)

كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخقيق والابحاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العلم الى الوجود (صفا الله تعالى) لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم الشئ على الشئ من غير أن يكون مأخذا للاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه: الأول انه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى بالمر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الأزلى بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزلى خالقا لزم الكسب والعدول الى المجاز أى الخالق فياستقبل أو القادر على الخلق من غير تصرف الحقيقة على أنه لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض. الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيزيم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد واما بدونه فيستحيل الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع. والرابع انه لو حدث لحث اما في ذاته فيصير محالا للحوادث أو في غيره كإذهب وملع ونظارهما اذا لفرق الابتداء بالاجزاء (قوله) ويفسر باخراج المعلوم لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هي مبدأ الاضافة كإسائر العبارات فهناك على الاضافة وللرادمبذوها (قوله) يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى) برده على أنه يجوز أن يقوم بالتبر كإذهب اليه أو بالهزل فان يرد بما سيجى أو المحذور الدليلان وجوابه انه مردود بأن صفة الشئ لا تقوم بغيره وظهور بطلان تعرض له (قوله) لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه برده على ان لزوم الجواز الشرعى يمنع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله) ما يتكون آخر فيزيم التسلسل برده على منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشعر نالى ماله عليه. ويمكن أن يقال نفس التكوين للتصف به البارى تعالى أزال تعلق بوجود نفسه واستحالة في سبق ذات الشئ على وجوده حافظه فانه يتعطف في مواضع

الأول انه يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى للممر) من أنه لو قام الحادث بالقديم  
لزم قدم الحادث أو حدوث القديم وزم قيام الحوادث بذاته تعالى اولمكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها  
بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الأبانة بطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهما بالبدية (قوله) فلو لم يكن في الأزلى خالفا  
لزم الكذب والعدول الخ) لزوم الكذب يتدفق بما سبق أن الاخبار في الأزلى لا تصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضى ولا حال  
ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى واردة الخالق فياستقبل انما تكون مجازا على منهج من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل  
لكنه مرجوح كما عرفت في محله. نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزلى بأنه خالق لم يلاخلاف ويتجه على قوله من غير تصرف  
الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تصرفها بل يكفي رجحانها ضمن القرائن كونه مقصودا أظهر وعلم تأنيده المجاز الى اثبات قديم برده على  
الحقيقة المؤدية اليه اذا الأصل وحدة القدم فالعدول الى التصديق بالضرورة. وما يجب أن ينبه عليه أن أزلية الخلق لا تدفع الكسب بأن  
تكون صفة موجودة فيكون ثلثها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الأزلى لا نفع له فرع التعلق فلا يلزم كسب الوصف بناء  
على عدم الخلق لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق  
فيظهر لك أن بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخلق والخلق



وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة التقديرات التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة انها لا تصور بدونها فمن قال الحكم بيننا الخلق  
على أن تكون صفة حقيقية لاضافة بين الخلق والمخلوق فاعدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استازم جواز اطلاق الخلق  
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لا من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال ان السب  
السكر لا سكر بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخلق بالقوة دون القادر على السواد على أن يتحقق القادر على السواد كان معناه القادر  
على خلقه فهو يستحق بهذا اسمهم خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإلهام  
والإذن وعدم الجواز العقلي مسلم عكس دفعه بأنه أراد به جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقف مع  
ان الاطلاق باطل عند الكل (قولهم أن تكون كل جسم قائم به) دون تكون العرض قائم لا يقوم بالعرض لا امتناع قيام العرض  
بالعرض بل تكون العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكون كل جسم وأعراضه قائم به ولا يخفى أنه على هذا أيضا لا يكون من  
صفاته تعالى تكون ولا تدل الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقاً ومكوّنًا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين  
الوجود لا يقوم بالعدم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق الخ) \* قلت فأنضد  
الكلام في تسميته في الأزل خالقاً فلم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير (٨٧) نذر الحقيقة \* قلت اذا كان الخلق

اضافة غير متحققة بالصفة  
الى المخلوق كانت الحقيقة  
متطرفة ويجب العدول  
الى المجاز وبهذا علم أن  
بمعنى الدليل الثاني أيضا  
على أن التكوين صفة  
حقيقية اذ لو كان اضافة  
لتنزلت الحقيقة فبطل  
ما قيل كأنه أراد بقوله ومعنى  
هذه الأدلة ما عدا الدليل  
الثاني أو بنى الأمر على  
التغليب هذا وكما أن معنى  
الأدلة على كون التكوين  
صفة حقيقية بمعنى الدعوى

اليه أبو الهذيل من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوّنًا لنفسه ولا يخاف  
في استحالته ومعنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالمع والقدرة والمحققون من  
التكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل  
شيء ومعه وبعده ومذكوراً بأنفسنا ومعبوداً لنا وبمعنا ونحو ذلك والحاصل في الأزل  
هو مبدأ التخليق والتزويق والامانة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه أى التكوين صفة  
أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء  
لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين ولا استدلالاً لما نلوه من حدوث التكوين به لا يتصور  
بدون المكوّن كالضرب بدون للضروب فلو كان قديماً لم قسم المكوّنات وهو محال أشار الى  
الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكونه تعالى للمالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل  
لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً

شئ (قوله ومعنى هذه الأدلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني أو بنى الأمر على التغليب  
(قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذى تجده في  
الماعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى مع الوجوب أيضا بل  
نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

أيضا عليه ومعنى كون الامانة تكويناً ومبدؤه ارادة وقدره على أن الموت صفة وجودية ضد الحياة على مافى للواقف من أنه  
قبل الموت كيفية وجودية بخلافه الله في الحي فهي ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا قبله لا وجود  
والجواب أن الخلق التقدير دون اليجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بدم ارادة الحياة. قيل والذي يخطر بالبال  
أن التكوين هو المعنى الذى تجده في الماعل وبه يمتاز عن غيره به يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى مع الوجوب أيضا  
بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه أنه لا يحتاج الصفات الى التكوين  
لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جزأ ونحن نقول كما أنه ثبت في الواجب فسمع وبصر يعني أن ثبت التكوين فانه لا بد لنا  
بصد القدر على الضرب و ارادته من أعمال الآلات بما يتحقق الضرب وهو تعالى منزع عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة ينط بها  
الأثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما أن له صفة سمع تقوم مقام السامعة وغيره. وهذا قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة  
والارادة فبيد أن مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا (قوله ولا استدلالاً لما نلوه من حدوث  
التكوين بأنه لا يتصور بدون الكون كالضرب بدون الضروب) يعنى أن التكوين يستلزم وجود المكوّن كأن الضرب يستلزم  
وجود للضروب والآن وجود الضرب مستقيم على وجود الضرب بخلاف المكوّن فانه متأخر عن التكوين فلا يتجهد أنه لو كان التكوين  
مع المكوّن كالضرب مع للضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين والازم لمع  
التكوين أما قسم المكوّنات أو حدوث المكوّن القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكونه تعالى ولكل جزء من

أجزائه لافي الأزل بل لوقت وجوده باعتبار أنه بعد ان التكوين القديم هو التعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيغاد الاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر متعده في أوقات متفاوتة فيعلم أن التعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولمس وضوح عبارة فيأقصد قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى أن تكونه للعالم ليس الانسكون به لكل جزء من أجزائه فالأولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زمانة أو بمعنى، والأظهر أن قوله وهو تكونه للعالم اشارة الى أنه لا تنكرفي التكوين وإنما يتعدى تعدد التعلقات والى أنه متعلق بالعالم لاصفاة والا احتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى أنه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الأول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والأظهر من الكل أنه دفع لما يورده من أن تكون الشيء أن كان في حال عدمه لزم اجتماع الوجود وعدمه وأن كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكونه في حال عدمه فأثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود وعدمه وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من أن التكوين حال الوجود بهذا التكوين (٨٨) ومن البين أن قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه

وتقييد الاضافة بدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالن أن التعلق قديم كالتيكوين والمكون حادث بأن يتعلق في الأزل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وتكون هذا البيان تحقيقا بما قيل بناء على أن ملخصه ليس الامتنع لزوم قدم المكون من قسم التكوين بسند أنه لا يلزم من قدم الإرادة وقدم القدرة قسم المرادات والقدرات. وأما جعل العالم سندا لذلك للتع فغير ظاهر لأن تعلق العلم قديم لا نه تعالى

والمكون حادث بمحدث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكن تعلقاتها حادثه وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحققي الحوادث عن الوجود وهو محال وان تعلق فاما أن يستلزم ذلك قسم ما يتعلق وجوده به فيلزم قسم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون التعلق به وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول مجعوده اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدث ما يكون بوجوده بداية أي يسكون مسبوقا بعدمه والقديم بخلافه بمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتجا الى الغير مصادرا باعتدائهما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قديمه من انمكنات كالمهول مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً مجعوده، ومن ههنا يقال التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالمهول والافهم أننا يقولون بقدمها بمعنى عدم السبقية بعدمه لا بمعنى (قوله) والمكون حادث بمحدث التعلق) أو لمكون التعلق الأزل بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالن (قوله) وما يقال) أي في جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع اللازمة في قوله فالو كان قديما لزم قسم المكون ثبات وقديسوهما أنه اعتراض على قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوخ نظرته توسيعا للدائرة ألا يرى أنه رد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على أنه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله) ومن ههنا) أي ومن أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده

عالم بالأشياء في الأزل الآن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم تعلقا آخر به بعدمه سوى التعلق الأزل به (قوله) وما يقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع اللازمة في قوله فالو كان قديما لزم قدم المكون، وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله والتعلق اما أن يستلزم الخ، وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى أن الأمر فيه هين على أنه لو جعل الجواب الزاميا خرج الترديد عن القبح هذا. والحق أنه منع لاستلزام قدم التكوين قسم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب للشارح بقوله وفيه نظر تصور معنى القديم والحادث على وجه يندفع به النع وتصح لللازمة وفيه نظر آخر وهو أن النع لا يضر لأنه يكفي في حدوث التكوين أن الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والأظهر أن المراد أنما يقال في بيان بطلان استلزام قسم التكوين قسم المكون أن التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر حجة تنظر الاما ذكره الشارح (قوله) نعم اذا أثبتنا صدور العالم) يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين قسم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لعدم التكوين سواء كان الصانع مختارا أو موجبا (قوله) ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلكه وقيل أي من أن

للمراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لأن مجرد أن الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من العالم وقسمه من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وأما ثبت هذا بثبوت أن الصانع مختار \* لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا \* لا نقول فليكن وقت وجود البعض الأول (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الإضافية ما لا يتفكع عن الإضافة ولا يفكون الضرب نفس الإضافة متنوعة وأراد بكون التكوين صفة حقيقية أنه لا يستلزم الإضافة وذلك لأن الضرب اسم للمقام بالفاعل ما خربنا مع الإضافة فلا ينفك عن الإضافة والتكوين اسم للمقام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن الشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الإضافية وما وقع في عبارة الشايخ هو تفسيره بإخراج المعدم من المعدم (٨٩) (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون

اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لأن من يثبت يشبه زائدا على المكون قائما به لازما على المكون اسم مفعول والأظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث أنه مكوّن يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وجيشد ينه عليه بأن الفعل غير للفعلية كالضرب مع الضرورية وبأنه لو كان نفس

عدم تكوينه بالغير والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود للمكون وأن وزانه معه كوزان الضرب مع للضرب فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون للضارين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدم من المعدم إلى الوجود لا عنها حتى لو كانت عنها على ما وقع في عبارة الشايخ لكن القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة أو إنكارا للضرورة فلا يتدفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الأمر إليه من وجود للمفعول معه إذ لو تأخر لاندعم وهو بخلاف فضل البرى فانه أولى واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لأن الفعل ينافي للمفعول بالضرورة كالضرب مع للضرب والأكل مع للأكل ولانه لو كان نفس المكون لزمن أن يكون المكون مكوّن مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانه هذا خلف وأن لا يكون الله تعالى مكوّن

بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غير ملصقة الانفكاك بينهما فلا يكون إضافة كالضرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاك حيث تدفع المكون وليس بشيء لأن صحة الانفكاك في التكوين غير ملصقة عند الخصم وفي المكون موجودة في الإضافة أيضا على أن عدم التبرية لا يكفي للزوم من جانب كالمعرض مع الحل والصفة المحدث مع الذات (قوله لأن الفعل ينافي للمفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاك ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه أن الكلام الزاوي فإن القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن أن يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا وقد عرفت أن جواب التسليم الأول بل الثاني أيضا قدير (قوله مستغنيا عن الصانع) إذ الاحتياج إليه إنما هو في التكوين والإيجاد (قوله أقدم منه) القديم اما لنوى والمضى أقدم منه وأسبق إذ العالم حادث

(١٢ - عقائد)

المكون لزمن أن يكون إلى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا للتكليم فإن جمهورهم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالقا مكوّنا واحدا لأنه جملهما وجهين باعتبار جهتي الزم والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا يظهر تفرع قوله فلا يصح القول بأنه خالق العالم وكون التكوين عين للمكون إنما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لأن التكوين الذي هو عين السواد قد علم به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وإنما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لأن السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد علم به وكون الوجود تنبها على بداية تغيرات الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجودات تغيرات الفعل والمفعول بالضرر ورتوا بغيره يجعل المطلوب بداية للتغير بل نفس التغير تنبها على أن يقال وهذا كله تنبيه على تغير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ما ذكره أن كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغير التكوين والمكون بناء على أن الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري وبصدفه بحث لأن بداية كون الفعل متغيرا للمفعول لا يستلزم بداية مكوّن التكوين متغيرا للمكون لأن بداية القانون لا تستلزم بداية القروع للتمرجع تحت فيجب أن يحمل

قوله ان الحكم بتأثير الفعل وللقول ضروري على أن الحكم بتأثير كل فعل بخصوصه، فله ضروري \* وقوله في أمثال هذه الباحث  
الظاهر في هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والتكوين والظاهر في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى  
من له أدنى تمييز ولا يقتصر (٩٠) الواجب على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلا يصلح محلا للنزاع بل

يجب أن يطلب لكلام كل  
عقل محلا يصلح لأن ينسب  
إليه ويكون التحقيق أن  
الاجاب تعلق القدرة وكذا  
الحلق والتكوين دون تعلق  
الارادة مع أن الحادث مع  
تعلق الارادة واجب كما أنه  
مع تعلق القدرة كذلك  
مبنى على أنه انما واجب حين  
تعلق الارادة لأنه تعلق  
القدرة التامة على وقفها  
ولهذا لا يجب بارادتنا لانه  
ليس مع ارادتنا تعلق قدرة  
تامة غير ظاهر ولا يليق  
تكرر القدمة اذا كان عنه  
بدوللراد بالمغايرة التملك  
بعضها عن بعض (قوله  
كرر ذلك الخ) كسر  
الشارح وجه التكرار  
تأكيدا وتحققا فتنبه  
وقوله تخصيص المكونات  
بوجه دون وجه كان الأولى  
منه تخصيص المقدورات  
لان تعلق التكوين بد  
تخصيص الارادة في إثبات  
صفة الارادة تعالى مخالفة  
لفلاسفة في كونه تعالى  
موجباً في كونه ذاتاً محتا  
لاصفه وأيضاً القول بنظام  
العالم ووجوده على الوجه  
الأوفق والأصلح من الوجود  
الممكنة دليل على كونه  
مختاراً فاعترف الحكم به

واما الاشياء ضرورية أنه لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين التكوين لا يكون  
قائماً بذات الله تعالى وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذا  
لا معنى للخالق والأسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون  
الحكم بتأثير الفعل وللقول ضروري بالكنه ينبغي لما قلنا أن يتأمل في أمثال هذه الباحث ولا ينسب الى  
الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم  
محلا يصلح يصلح محلا للنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين التكوين أراد أن  
الفاعل اذا قل شيئاً فليس ههنا الفاعل وللقول وأما المعنى الذي يبر عنه بالتكوين والابجاد نحو  
ذلك فهو أمر اعتباطي يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى القول وليس أمراً عقلياً مائراً للقول في  
الخارج ولم ير أن مفهوم التكوين هو بمعنى مفهوم التكوين ليزم الحالات وهذا كما يقال ان  
الوجود عين للشيء في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للشيء تحقق ولما رضاء للمشي بالوجود  
تحقق آخر حتى يمتنع اجتماع القابل للقول كالجسم والسواد بل اللامية اذا كانت فكونها هو  
وجودها لكنها متغايرة ان في العقل بمعنى أن العقلان بلا حظ للماهية دون الوجود والعكس فلا يتم ابطال  
هذا الزأى الاثبات أن تكون الاشياء وصورها على الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة  
بالات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود القدور لوقت  
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاله واذا نسب الى القادر يسمى الحلق والتكوين ونحو ذلك  
حقيقته كون الذات بحيث تطلعت قدرته بوجود القدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات  
القدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد  
ينتهي وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فيما نقره به بعض علماء ما وراء النهر وفيه  
تكبير للقدماء جدا وان لم تكن مغايرة، والاقر بما ذهب اليه المحققون منهم وهو أن مرجع الكل  
الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبلوت امانة وبالصورة تصورا وبالرزق  
ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما المخصوص بخصوصية التعلقات ( والارادة صفة  
فه تعالى أزلية قائمة بذاته) ككرر ذلك تأكيداً وتحققاً لا إثبات صفة قدسية لله تعالى تقتضي تخصيص  
الكونيات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب  
بالذات لفاعل بالارادة والاختيار والتجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته وببعض القوة من  
أنه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من أن ارادته حادثة بذاته والدليل على ما ذكرنا  
الآيات الناطقة بإثبات صفة الارادة وللشيء قه تعالى مع القطع بلزوم قيامه الشيء به وامتناع  
قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على  
كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قهضه ضرورة وامتناع

اصطلاحه بأن يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً فالعنى أقوى منه قدماً وأولى به لأنه قدم بدون  
التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فمن توهّم نوقف  
هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكلها فلناسب  
الكمال أوجه للبدء الكامل فقد خفي عليه الضروريات ثم قد يناقش باحتيال الوساطة  
يوجب طلائ حكمه بالاجاب اذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الأمثل بل على الوجه  
المتعين الذي لا وجه له، فانه لا يتجسس أن الوقوع على الوجه الأمثل أوجه الكامل المطلق للناسبة الكتابية كما قاله الحكماء فلا دليل على  
الاختيار الآن يقال المراد بالوجود الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا يناقش ذلك الامكان اعجاب المبادى وقد قال اقتضاء النظام الاختيار بديهي

(قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا امتداد النفس من ادراك للعالَم البصر على صفة مخصوصة بالخطوط الشعاعية بأو بانطباع في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يحظى الله تعالى صفة البصيرة بذاة يترك بها ذاته تعالى على عوارض الاشياء بالبصر وقد يقال لغزلة أن يقولوا الزايع لثاني الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالشيء المتعدد والمراد بآليات الشيء كما هو بحاسة البصر لآلياته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جازت في العقل بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه الخ) قدسك المصنف في ثبات الرؤية بطريقا قويا لموجزا. وذلك أن العقل كما يجوز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يتم دليل على بطلانه فيجب قبوله والارتقاء الأمان عن العقل واذا جازت ودلت عليه النصوص فقد ثبتت الا لا يجوز تأويل النص ما لم يتم دليل على عدم صحته ظاهرة فثبت صحة الرؤية بأدلة ذكرها (٩١) مستثنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل

الامتناع الا أن يحمل أدلة الصحة معارضة مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسر المشرح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به لم يأت بشيء. وقوله ما لم يتم برهان على ذلك لا حاجة اليه لأن قيام البرهان لا يحتاج تخليّة العقل. وقوله مع أن الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويستقوى تجوز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه أن الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت ألا لا يبدأ أن ليس الاصل عدمه وقد نبه بمحل جواز الرؤية ضروري على أن استدلال أهل الحق بتبعية فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقل مع أن التحويل على النقل لما فيه من الضعف والتكافؤ

تختلف العلل عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك اننا اذا نظرنا الى البصر لم نغضنا العين فلا خفاء في أن هو ان كان منكشفا للشيء في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه آتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حيث تدل حالة خصوصية هي السالبة بالرؤية (جازة في العقل) بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يتم له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع عليه البيان وقد استدلت أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم للمشارك من علم مشترك وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لاربع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العلم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود وعدم ولا مدخل للعنف في الية فتبين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق قوة الصحة وهي الوجود

(قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى أن الرؤية مصدر للشيء للفعول لان الانكشاف صفة للرؤية ومصدر للشيء للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى أن العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به (قوله ضرورة أنا نفرق الخ) يرد عليه أنه أن يريد به الفرق برؤية البصر فمصادره وان أراد باستعمال البصر فلا يشيدلنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأفطع والتحقيق أن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون الفرق بمصر (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه أن التحيز للطلق وجوب الوجود بالبصر والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والعلمية والذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما • فان قلت عليه الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في التقصص بها على أنها تقتضي صحة رؤية المدعوات مع استحالتها قطعا • قلت يجوز أن يشترط شيء من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لو علمت بالامكان لصح رؤية المدعوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعنف في الية) لان التأثير صفة ثابتة فلا يتصف به

حتى ان الشيخ أبان تصور لم يتسكك الا بالنقل على ما قيل ولنا قدم الدليل النقل لان الدليل النقل اعيايق على دلالة انه لم تتمتع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التحويل على شهادة النقل على أنك عرفت أنه تنبيه فلا رصمه لضعفه واستشهاده على التكلف فلا حاجة الى أنه تقدم النقل على طرق الترتيب من الاضعف الى الأقوى (قوله ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرتبا وأن القطع بشيء موجودا في الاحتجاج فيه الى دليل فكان الظاهر ان ترى الاعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق الخ اننا نفرق بالبصر بين الأعمى والأفطع مع أن العلم والافطع ليسا مرتبين (قوله ولا بد للحكم المشترك من حلة مشتركة) ولا بد من علم بما جاز العلم على الحكم فلا يصح أن يكون موجودا في المدعوم الذي تنتهز رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك الالة الامكان المشترك بين المدعوم والموجود ولأشياء من الامور العامة ولنا نقل في المواضع وهذه الالة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا لا ترد بدعوى جواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولوقيل ذلك داخل الترديد يشبهه ان ليس الوجود المشروط مشترك بين الصانع وغيره ويمكن أن يتم أيضا استدلال بأن الالة كون المرئي في جهنم الرائي على نسبة

مخصوصة ولا يبعد أن يحمل هذا المانع داخلها فيسند كره التلويح كالتعميم بحدوثه على التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلة العلم في العلية أنه لا مدخل له في العلية الأمر المتحقق والافهم العلة على علم المعلوم. وأورد عليه أن العلم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من علية بوجه آخر (قوله) وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والرأتج وغير ذلك) دفع لما أورد عليه دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحته رؤية جميع الموجودات من الأصوات والطعوم والرأتج والزامها بما كرهه بعضه وخروج عن الانصاف وحيث العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالترام صحته رؤيتها ومنع كونها مأكورة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معناد في الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤثر من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد انتهى هو أصل السعادات (قوله) وحين اعترض بأن الصحة عدمية (الخ) لا تسلب ضرورة الوجود والمعمود يتجه عليه المنع بسند أنه سلب امتناع الوجود والمعمود وسلب الامتناع هو الوجودي. وقوله ولو سلم فالواحد النوعي (الخ) معناه أنه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحته رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تحليل الواحد بالنوع بالعدد (٩٢) المتقدمة. ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحيث يكون

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا. وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والرأتج وغير ذلك وأنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لئلا ينافي امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يلبس بالمتعلقات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالمدعى يصلح علة للمدعى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه أوجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لاختلاف لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لأنها أول ما تزي شبحا من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو أسانيته أو فريسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بجوهره قد تنقصر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد لا تنقصر متعلق الرؤية فهو كون الشيء له هوية ما

صحة التحليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بدع عن الاستقامة وليس لك أن تقول الأولى جمع منع علم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لأن للنوع وقت على ترتيب مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والأولان باطلان فتمين الثالث فالنوع الأول للوجوب العلة للصحة والثاني للوجوب اشتراكا والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرأج لمنع تعين الوجود

المعمود ولا ماهو مركب منه كذا في شرح المواقف. ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله) ويتوقف امتناعها على أي امتناع الرؤية فان امتناع وجود رؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يتم الصحة المطلوبة (قوله) ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم (الخ) جواب بقوله فالواحد النوعي قد يلبس (الخ) ويرد عليه أن حصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجواهر والعرض والاشتراك الصحة بينهما ولا تستلزم الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال أذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هويته وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله) إنما ندرك منه هويته (رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلم تلك الخصوصية لها مدخل في متعلق الرؤية. ثم اعلم أن هذا الدليل

للعية بعد بطلان علية الحدوث والامكان لأنه لا يتجه أن يمنع اشتراك الوجود أو ما يتعلق بها متعلقا بالمتفصلة منقوض للفاصلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون متعاقباتا. وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراك بين الواجب والممكن فلا تثبت صحته رؤية الواجب (قوله) أوجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لاختلاف في لزوم كونه وجوديا (الخ) وأورد عليه أن هذا الاستدلال آخر لا يدفع الاعتراض عن الطريق الأول اذ تقر بما أن العلة وجودية وليست بصورة ادراك الشئ من بعيد خصوصية الجواهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتفسير الدليل وأورد أيضا أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الأمر رؤيتها اجمالية لا يقتصر بها على تفصيل خصوصيات البصر فتوهم أن المترك والمبصر ليس الخصوصية واستمع السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح لتفصيل والمصالح للتسك به إنما هو ظاهر النقل ويمكن دفعه بأن الرادان رؤية الشئ من بعيد لا تفيدنا الا ادراك أن المرئي موجود ومن الموجودات فلا يمكن صحته رؤية كل موجود يمكن جزم رؤية الشئ من بعيد هذا الادراك بل ادراك أنه جوهري من الجواهر أو عرضي من الأعراض أو موجود يمكن ولم ير أن البصر الهويته المشتركة به فان قلت لو كان المترك الموجود

من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يرد درالاي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا . قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل التال (قوله هو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع ليكون وجود كل شيء عنه وتأو بل لقول من قال بعبية الوجود بأن المعنى هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى أن كون للسرك المولية للطفة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهري في العرضية قابل للتعق ونظر الشارع رجع اليه اذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهري والعرضي لكنهم يخصصوه للممكن للوجود وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة للموسمية فيدفعه أن ما تقرر أنه يجوز أن يترك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى فيفيد استلزام صحة الاشارة صحيحة الشمس الا أنه لما لم يرد التعلق بالشمس لم يلغض الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضية دون خصوصية عينيه أو عرضية والاتق بقوله أنه لا يكون متعلقا بالروية هو الجسمية وما يقبضها من الاعراض هو العينية وما يقبضها من الاعراض (قوله وتقرر في الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الروية) وما يدل على الامكان أنه تقي الروية قد كون امكانها فلو كانت متمنة لتقي الامكان نصحيحا لا اعتقادا واعتقاد قومه ومنه كفة لكن حيث قال ولكن (٩٣) انظر الى الجبل فانه في قوتو ولكن يمكن

عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متمنة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة لن تراق ولكن تتمتع الروية ويتجه على دلالة تعليق الروية بالامر الممكن على امكانه أنه متسوع وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت الحال عند ثبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعلق

ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولتصاح أن انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت للممكن

وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز أن يكون متعلقا بالروية هو الجسمية وما يقبضها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرر في الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الروية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم تكن الروية متمنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفها وعينا وطلبا للمحال والأنياء منزهون عن ذلك وأن الله قد علق الروية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمطلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المطلق عند ثبوت الملتحق به والمحال لا يثبت على شيء من التقدير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن تؤمن لك حتى تزي الله جهرة فسأل ليطمأن امتناعها كما علمه هو وبأننا لنسلم أن الملتحق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال. وأجيب بأن كلامنا ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم ان كانوا مؤمنين بكفاهم قول موسى عليه السلام ان الروية متمنة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأيما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك أيضا يمكن بأن يقع السكون بدل الحركة وأما الحال اجتماع الحركة

منقوض بصحة للموسمية على ما لا يخفى (قوله والمطلق بالممكن ممكن) يرد عليه أنه يصح أن يقال ان انعدام المعلوم انعدام العلة والملكة قد يمتنع عندها والسر فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله) وقد اعترض عليه بوجوه منها أن الروية مجاز عن العلم الضروري وأجيب بأن النظر الموصول بالنسبة في العلم فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري يمكن يتخلله ويناجيه غير معقول كذا في شرح الواصف ورد عليه أن المراد هو العلم هوته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا بالعلم بوجعه ممكن يخطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ)

الذي لا يكون بدون الحال وأما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه أنه لو كان العلق على الممكن متمنا لم يكن صدق للزوم بدون صدق اللازم متعوق لان التطبيق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان. ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجودا لمتع بالمكن للمدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله) لان معناه الاخبار بثبوت المطلق عند ثبوت الملتحق به. يرد عليه أنه لو كان كذلك فتوقف صدق التطبيق على تحقق التثبيت فالاولى على تقدير ثبوت الملتحق به (قوله فسأل ليطمأن امتناعها كما علمه) ولم يقل أنهم يظنوا اليك لان تحيروا أدل على الامتناع من تقي رؤيتهم. وير ما يقال سأل ليطمأن قلبه بتأييده ما علمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قلب رب ارنى كيف تحي الموتى قال أولؤمن قال بلى ولكن ليطمأن قلبي. وقوله وبأننا لنسلم الظاهر فيه وأننا لنسلم ليكون عطاء على أن سؤال موسى عليه السلام ووجه كون الملتحق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الأمر بالنظر كان حال تحركه لا أنه لم يرد استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل التقلي بد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستدفع امكان الملتحق عليه بأن استقرار الجبل حال تحي الرب يجوز أن يكون متمنا وقد يلزم أن القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بغيره موسى عليه السلام لأنهم ارتدوا بدليل قولهم لن تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الروية متمنة ونضهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم

لابد لرسول من بيان الامتناع قبله أولا وبين الله قبوله أرحمى فلا يكون السؤال عبثا وأول ما بالاستقرار بشرط الحركة لثم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجها (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرعى في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل بخلافه بالوجوب بين كاتر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة. أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة بمعنى إيجاب الرؤية للمؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في الشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) لخصم في الآية وأولات ذكرت في البسوطات وبق عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهوان ربهامبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أى وجوه ذات هجة ناطرة قال أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربهامبارة أى متفكرة. وتشبه الرؤية رؤية القمر ليلة البدر كناية عن أن الرؤية تتم الكل وليست رؤية الهلال مختصة ببعض السهالين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد الثواتر لانهم لم يجمعوا في الرواية بل روى كل عن روى وانما تحيد رواية الكثير لعدم الثواتر لوسعهم منهم جميعا لان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما (٩٤) الاجماع فيون الأمة كأما يجمعين الخ) الخصم لا يسلّم الاجماع بل

يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسكت من كثير من أهل قرن. وللام الرازي اثبات اجماع آخر وهو أن الأمة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفى الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلى لو أنكر الوقوع لكان قولنا لا شاهد القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين. وزيف بأن من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل

والسكوت (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بإيجاب الرؤية للمؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم. وأما الاجماع فهو أن الأمة كانوا يجمعون على وقوع الرؤية في الآخرة وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلهم وأقوى شبههم من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئى في مكان وجهة ومقابلته من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فبرى لافى مكان ولا على جهة من مقابلته) اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس القاتب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر

روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاستعداد عن عبدة المعجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة فظنهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن يقولوا نزعنا عما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة للمساعدة عنكم

سكت عنه فاقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية للتمتة لأهل الشرع لو لم يمتنع العمل بما ينهى الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكما كانوا يجمعون على أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا يجمعون على أن السنة الواردة أيضا كذلك. ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنة اكتفى به. فان قلت لو أجمعت الأمة على كون الدليل العقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع وإثباته على عدم الاطلاع على الامتناع. قلت نفى الخبر الصادق اجتماع الأمة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبه ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) اما مطلقا بناء على أن الأشارة جو زوارقية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئى الى الرائي بل جو زوارؤية أى الصين بقية الاندلس أوفى القاب لا اختلاف للرؤيتين في الحقيقة بخلاف لا يشترط في رؤيتهما المقابلة للشرطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن الرائد من الرؤية انكشف سبته الى ذاته الخصوصية كسبته الانكشاف السمي بالايجار الى سائر البصرات والانكشاف على وفق للكشف في الاختصاص بجهة وسين وعسمه فقوله وقياس القاتب على الشاهد قاسد اشارة الى منع الاشتراط في القاب بعدا لاشارة الى منع الاشتراط مطلقا متى لو سلم الاشتراط ففي القاتب منوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى في جهة من الرائي لكن لا ينفى كون المرئى في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته الى المكان وكذا ان الاستدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وما كان تحقيق حقيقة



الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظهورها بناء على أن الله تعالى بقدر أن يودع قوته رؤية التبر للشر وطمعته في أبارئاله ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم تفرقة رتبته على شرط والأيوان لم يجب أن يرى لجواز أن ترى جبال شاهقة بحضر تنام وجود شرط الإصا وهو سفسطة. وتحقيق الجواب ما منع استلزام جواز رؤية رتبته لتوفيق الرؤية على خلقها وإما منع استلزام عدم رتبته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بتخليق الله تعالى والمادة جرت بتخليق الرؤية في الجبال دون ذاته. وإما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية رؤية بسند أن رتبته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منع ما عن موسى عليه الصلاة والسلام لا علم يكن له طاقته وطاقة ذلك أغناهم في الآخرة (قوله ومن السمعية) عطف على قوله من العقليات في تركيب أقوى شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الأبصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون السلب للعموم فإن التقى الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون إدراك البصر الرؤية بمطلق الجواز أن تكون الرؤية على وجه الإحاطة ومنع عموم الأوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والأحوال لجواز أن يكون مختصاً (٩٥) بحال قوة الباصرة في الدنيا لئلا يفتنى أن قوله تعالى يدرك الأبصار للاستغراق وعموم الأوقات والأحوال فحمل لا تدرك الأبصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر الظن. وهما منع خامس وهو جواز أن يكون للرادفني إدراكها بأنفسهم غير إغناء الله إياها \* فإن قلت دلت الآية على نفي الوقوع والحصر يدعي الامتناع فكيف ينفع التمسك بها \* قلت تجعل الآية مدحاً له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاً له كان وجوده نقضاً يمتنع عليه تعالى \* فإن قلت كيف يسلم

لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر \* فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشروط موجودة لوجب أن يرى والأبصار أن يكون بحضر تنام جبال شاهقة لأزهاواتها سفسطة \* قلنا منوع فان الرؤية عندنا بتخليق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشروط ومن السمعية قوله تعالى لا تدرك الأبصار وهو يدرك الأصا والجواب بدسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لأسباب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا رؤية على وجه الإحاطة بجوانب الأرض أنه لا دلالة لغيره على عموم الأوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية أدلوا امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالعموم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وإنما التمدح في أنه يمكن رؤيته ولا يرى لامتنع والتعزج بحجاب الكبرياء وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة لجوانب والحدود فلا يأتى على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لأن التقى أن الله تعالى مع كونه مريباً لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مفرقة بالاستظام والانسكار والجواب أن ذلك لتسليمهم وعندهم في طلبها لامتناعها والالتهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فصل حين سأوا أن يحصل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى رب ليلة المراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل بالرؤية والانسكار في التام وعندنا بالعم الضروري كذا في شرح للتقاصد (قوله كالعموم لا يمدح) يرد عليه أن عدم مدح للعموم لا يشك في عدم كل نقص أعني السمع كما أن

كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعام تحت السلب \* قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي يدخل السلب اليه وكذا الاستمرار والبالغة كما في «وما أنا بظلام للعبيد» فانه مبالغة في نفي الظلم وليس فيها مبالغة في الظلم يمكن أن يحمل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال إدراك الأبصار له تعالى أن تصير مفرقة لو ادركا كالأبصار أن يصير مفرقة لها فالتنبي أن إدراك الأبصار ليس كإدراك الأبصار للأشياء فانه ليس في وسع الأبصار بل بطقه وجهه بمصر لها قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية بما لا امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالعموم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وللزمنة متنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العلم أقوى في المدح وعدم مدح السمع بعدم الرؤية لأنهم أن يكون لامتناعها إذ الجسم للعموم لا يمكن رؤيته والباري مدح بنفي الشريك عنه بل لأن اتصافه لا يتفاد لاجل أن وجب للمدح لاجل جميع المصولات متشارك كقفا تتفاد جميع صفات العلم عنها لا ترى أنه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات القصص عن مع امتناع ثبوتها لامتناعه وجه كون التقى أن الله مع كونه مريباً لا يدرك بالأبصار أن الظاهر من نفي التقدير رجوع التقى إلى التقيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعية فيكون التقيد أقوى شبههم من السمعية. وهذا من ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو أن الرادفني أقوى شبههم من هذا وهذا. والشارح يهتني قوله ولهذا اختلف الصحابة بإمكان الرؤية وسبب إمكان الرؤية للاختلاف انه لو يكن عندنا حكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل إمكان البناء على أن القائل بالوقوع يدعي إمكان الإحاطة وفيه ادعاء معارضة بطعن من يدعي الامتناع فأصل

(قوله وأما الرؤي في النام فقد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى مرة في المنام في ثلاثين سنة بعده كان دائما معه منكسوكا تبرز فرصة اشتغل بالنوم جاء أن يرى الرب مرة أخرى. وفي المواقف أنها خلف فيه (قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لأخص العباد بل نعم أفعال الخلق كلها وأن الأدلة بما يجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم. ثم بينا هنا يشمل منذهب الاستداع أن جعل المثر في أفعال العباد مجموع القدرين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول يكون العباد خالقين لأفعالهم لأن في الحق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره كما لا قدره وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن تخاشي قضاء العترة عن إطلاق لفظ الخالق على العبد كان لباع وتفاوت بين الخلق والإيجاد والاختراع على أنه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز إطلاقه على غيره مع جواز إطلاق ما يشاركه في المعنى كاللفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر للتأخيرين ليس بذلك. وقوله من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان إشارة إلى أن للرباد لأفعال ما يسمى فعلة الله الكفر (٩٦) عدم الإيمان والعصيان عدم الشهاد فها أمران عصيان والإيمان هومن

افراد العلم الذى هو من مقولة بالإضافة إلى أن الخلق يتعلق بالأعدام للضافة وأن لا يتعلق بالصم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز استناد الكائنات إليه مفعلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا إمامه الكفر وهوان الكفر أو الفسق مأموره للماذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الالتباس يجب التوقف إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيفة. وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القرود والحنازير ولا يقال له الزوجات والأولاد

الامكان وأما الرؤي في النام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالتبديدون العين (والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت العترة أن العبد خالق لأفعاله وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الوجود ونحو ذلك. وحين رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق. احتج أهل الحق بوجوده الأول أن العبد لو كان خالقا لافعله لكان علما بتفاصيلها ضروراة إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فإن الشيء من موضع إلى موضع قد يشمل على سكنات متخلطة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها بطأ ولا شعور للعاشي بذلك وليس هذا دخولا عن العلم بل لوسئل عنها يعلم وهذا في أظهر أفعاله. وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختدو البطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر. الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تمسون) أى علمكم على أن ماصدرة لثلا لاحتياج إلى حذف الضمير أو موصولكم على أن ماموصولة ويشتمل الأفعال

الاصوات والروائح لا تمنع مع إمكان رؤيتها لكونها مقرونة بسبب النفس والحق إن امتناع الشيء لا يمنع التمتع بنفسه إذ قد ورد التمتع بنفسى الشريك واتخاذ الولد القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله) لكان علما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة. والحاصل أنه فرق بين الحق والكسب فإن الأول أداة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجبالي (قوله) بل لو سئل عنها) ولو في حال البشارة لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول به يتقدم ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أو أن لا يدوم (قوله) أى علمكم على أن ماصدرة

مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الأول أن العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدره العبد فقط يرد ينبنى كونه اجتماع قدرته مع قدرته الله تعالى وجعل توقف الإيجاد بالقدر أو الاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا ولواقف بينه بأن لا يزيد والأقنص بما أتى به يمكن تخصيص ما أوجب القصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان يتنا أو مبينا مشكل وإن قيل أنه إفاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتال الشيء على سكنات متخلطة أى بين الحركات البطيئة مبين على تركب الجسم من الجواهر الفردة لأن كون البطء متخلل الكسب من فروعه لا يمنع من توقفه من العترة في ثبوت الجواهر الفردة. وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لوسئل عنها يعلم دائما يقال أن لا تمنع أنه لا شعور للعاشي بهذه الأمور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور. ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبنى حين السؤال عن الشعور به وقد دفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويتبنى في الحال ولا يبنى وفيه جد لا يخفى. وقوله وهذا أظهر أفعاله فإن كون تغل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفى والصلية كل عصب مع علم غليظ كذا في القاموس (قوله) أى علمكم على أن ماصدرة لثلا لاحتياج إلى حذف الضمير) يقال يرجع ما لوصول الاستثناء عن جعل العمل بمعنى العمول وعن اعتبار الإضافة الاستقرائية أى خلقكم جميعا موصولكم على أن الأصل في الإضافة العلم بخلاف الوصوله فإن وضعها للعموم حذف الضمير أهون وهذا يرجع ما لوصوله أيضا إن فيها مطابقة ما متحتون قلنا لم

يرجع الشارح المصدر يقع جعل ما يعملون مصدر بمعنى المفعول بل مع جهلها على معناه بل لم يرجع أصلاً وأتاه على أن الماعى  
 الهائس لهذا القدر هذا \* ونبه بقوله أو مفعول على أن النص دليل تام لأنه يدل على الطلب على كل احتمال. وما يروه أنه لا يدل عليه  
 الأعلى فتدبر كونها مصدرية وترجع إرادة المصدر على الوصول بالاستثناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ وأما  
 احتمال كونها موصوفة أى شيئاً تعملون فما ينفى المقام لكن في قوله وللاذول عن هذه التكتلح أن فساد هذا التروم لا يتوقف على  
 ظهور هذه التكتلح لأن الماعى المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولاً مطلقاً (قوله  
 وكقوله تعالى خالق كل شئ أى يمكن بدلالة العقل) والمعتزلة أن يجعلوا دالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعين الخلق والافتقار  
 عليهم كذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفن خلق كن لا يخلق \* بالخلق على معنى أفن يستقل بالخلق كن لا يخلق. لا نقول الآية ترجع عبدة  
 الأوثان عليها ولو بينهم بأنكم أشرف من معبودكم لا تسم خلقون فأصلكم وهم لا يخلقون شيئاً ولا نقول بأ ما سبق النظم لأنه بصادقة  
 الأدلة على كمال قدرته يناسب أنكاركم غير مثله لا ترجيح للشرك على الأوثان نعم مقتضى (٩٧) الظاهر أن يقول أفن لا يخلق كن

يخلق إلا أنه عكس لانهم  
 بنسريكم تلك العجزة  
 عن الخلق آياه في الأروية  
 جعلوه عاجزاً مثله فرد عليهم  
 ذلك (قوله لا يقال فاقائل  
 يكون العبد خالقاً لأصالة  
 الخ) الظاهر خالقين لأصالحهم  
 ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم  
 الكفر لاوجب الكون  
 من للشركين بالالتزام  
 وقوله أو بمعنى استحقاق  
 العبادة مانعة الخلو لاجتماعها  
 في الجوس والمعتزلة لا يثبتون  
 ذلك أى أحد الأمرين  
 من الوجوب والاستحقاق  
 ويمنون كون مطلق الخلق  
 مناهلاً لاستحقاق العبادة.  
 والرد بالتضليل النسبة الى  
 الضلال أو كونهم مضلين

لأننا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لعل لم يرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابداع  
 والابقاء بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداع والابقاء أعنى ما نشاهده من الحركات  
 والسكنات مثلاً. وللهول عن هذه التسكة قديتهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما  
 مصدرية وكقوله تعالى اقد خالق كل شئ أى يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ يمكن وكقوله تعالى  
 أفن يخلق كن لا يخلق في مقام التمدح بالخالفية وكونها مناهلاً لاستحقاق العبادة \* لا يقال فاقائل  
 يكون العبد خالقاً لأصالة يكون من الشركين دون الموحدين \* لانا نقول الاشراك هو اثبات  
 الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كالعبد الانعام  
 والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يعملون خاتمية العبد كخاتمية الله تعالى لاقتفاره الى الاسباب  
 والآلات التى هي خلق الله تعالى الآن مشايخ ما وراء النهر قد اتفوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى  
 قالوا ان الجوس أسعد حالهم حيث لم يثبتوا الاشريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تخصى  
 واحتجت المعتزلة بأن يفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرئش وأن الأولى باختياره دون  
 الثانية وأنه لو كان الشكل يخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والتم والثواب والعقاب  
 يبنى أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بموعة المقام على  
 الاستفراق والافعال المول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما للوصله فهى  
 عامة ومضاه بالجهة حذف الضمير أقل تكلفاً (قوله أفن يخلق كن لا يخلق الآية) وقد بوجه  
 بالجل على خلق الجواهر ولكن بخلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنون كون  
 الخلق مناهلاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف)  
 وهى أن المكلف به أمر اختارى البتة (قوله والمدح والتم والثواب والعقاب) قديقال يجوز أن

(١٣ - عقائد) يعنى كلام الشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم \* فان قلت  
 كلامهم مدلل وبالبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشرعية والافاقبات شرك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات  
 شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر محرق (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقى أطفالهم جمهور المعتزلة  
 وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره فسقطوا ذكره الفرق بين حركة المرئش والماشى لبيان الضرورة فجعله  
 من جميعهم الذى احتجوا به محل نظر. وقوله وأن الأولى باختياره بتقدير ونعرف أن الأولى فالتركيب من قبيل علقتهابنا وماء. ولك أن  
 تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى أن كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان بالفعل يخلق الله تعالى فليس لهب مدخل فلا  
 وجه لتطبيق التكليف بالعقل والبلوغ. وقيل قاعدة التكليف أن المكلف بأمر اختارى ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون  
 بطان قاعدة كناية عن اعتداع من أصله مبالغى بطلانه يؤيد به ما في عبارة غير مبطل التكليف اذ لم يصح عقلاً أن يقال لمن لم يستقل  
 في فعل افضل كذا والجواب بأن المدح والتم للعلية كمدح الحسن والحسين وندم التصحيح بالقيح والثواب والعقاب تصرفه في خالص حقه  
 فلا يستل محامض كما يفتننا بفتح الجيرة أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه فالجواب باثبات التكسب والاختيار في الجهة كاذ كره

(قوله وقد يمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القام والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق والزاني إلى غير ذلك وهذا جمل عظيم ليس بتلك الشبهة لأن القام والآكل وشارب ما ذكره ليس مثل الأبيض والأسود لأنها ماضرة عن هذه المصادر لا بمجرد ما تصف بها فن لم يثبت عنده للمصدر معنى سوى الخلق لم يكن جلا في دعوى تلك اللازمة وهذا التمسك كاستعمالهم أنما يدفع بآيات الكسب لا بما ذكره. لا يقال يمكن دفعه بأن الزان هو المصدر للتصف بالمصدر وانه تعالى مصدر غير متصف لأنه حينئذ يترام أن لا يوجد جزان فقامل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير ويمكن أن يراد فعل ما هو سبب الخلق لأنه تعالى كان يخلق الطير غيب صنمه ما هو بصورة الطير تصديقاً لسانه عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالمعنى بتوافق القائلين بأن خالق فعل المبدوءة الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء نفي عن الرضى دون الإرادة بالشيء وانه تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد بالكل (٩٨) ومن البين أن كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهي بارادته

ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلق الله الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكما يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أحرى عادته فيما اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. والأظهر أن إرادته الاختيار فان الحكم بنفى عنه القضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق الشبهة فصد كرها تحسين اللفظ ويكون معنى الصنع وعليه حمل الشارح لكن يفتى عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة تعالى اذا لامعنى

وهو ظاهر والجواب أن ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه ان شاء الله تعالى . وقد يمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القام والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جمل عظيم لأن للتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لامن أوجده. ولأروون أن الله تعالى هو الخالق للأسود والبيض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك ور بما يمسك بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير . والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهي أي أفعال العباد ) كلها بارادته ومشيئته قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين (وقضته) أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام . لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر . لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون اللقى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بمجده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضرماعو . ومن زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والإرادة لعدم الإكراه والاجبار . فان

يدع ويؤمن باعتبار المحلية كالمسح بالحنن والدمو بالقبيح وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسل عن لينتها كالأيسل عن لمة خلق الإحراق عقوب مسلسل النار (قوله إشارة إلى خطاب التكوين) أي قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى قضاهن سبع سموات في يومين الصفات الفعلية . وفي شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الأشعة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدى إلى التكرار (قوله والرضا أعاجيب بالقضاء) قيل عليه لامتني الرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب أن يجاب بأن الرضا

لكونها بفعلة لا كونها بخلقه. ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الأشعة وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء احتراز عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء) محصل الجواب أن الدليل على قوله لأن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم اللازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به كافراً وكيف لا القضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة إلى قوله والرضا أعاجيب بالقضاء دون اللقى وقد تم الجواب قبله . وما يجاب أن يبينه عليه أن الرضا بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضى والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو للشيء أن الرضا بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعنى إرادته المتعلقة بالأشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا بما أضواجب (قوله وللصعود تعميم إرادته تعالى وقدرته) لو كان للراد تعميم القدرة تعرض لها الآن يقال كتنى بظهور حالها من بيان حال الإرادة وحينئذ يدفع بعض ما تقدم. وهذا الأظهر أن الراد سبب تأثير قدرة العبد وادته ومشيئته

الكفر

(قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الأولى أرادتهما لما عرفت فذكر. وللمتلة أيضا قالوا بالارادة من غير مفسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجرا واضطرار الكتم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا تنص في ذلك ادلا مغلوية كالملك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فور عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى أنه لو تم ارادة وقوع الشيء واختيارا لم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاخبار فلتحقق تلك الارادة لاطقة في ضمن ما يجامع الاختيار. وتحقيق المقام أن التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المتلة ونحن نقول لا يقيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرفه في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فاما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فبإذا كان علما لامتناع ما عدا تعلق ارادته وعلمه بخلاف ما كتب به (٩٩) وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده وأفع (قوله

قل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة  
 \* قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق  
 بالاختيار ولم يلزم تكليف الحال والمتلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقياس حتى قالوا انه تعالى  
 أراد من الكافر والفساق إيمانه وطاعته لا كفره ومصيئته فعمادتهم أن ارادة القبيح قبيحة كخلق  
 وإيجاد ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فندم يكون كتر ما يقع من أفعال  
 العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا. حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما أزال مني أحمد مثل  
 ما أزال مني جوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد الله إسلامي  
 أسلمت فقلت لجوسي أن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال الجوسي فانا  
 أكون مع الشريك الأغلب. وحكى أن القاضي عبد الجبار الحمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده  
 الأستاذ أبو اسحق الاسفرائني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من نزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على  
 الفور سبحان من لا يجزى في ملكه الامايش والمتلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم ارادة والنهي عدم  
 الارادة فجاءوا إيمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به  
 وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أول أنه لا يستلزم مما يفصل  
 ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضر بن عسيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه  
 بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله  
 تعالى بل بتعلق صفته أيضا كما لاسترة في محنته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو  
 متعلق مقضى لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا  
 الأول هو الأصل والنشأ لثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل (قوله حكى عن  
 عمرو بن عبيدنا) قالت للمتلة انه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبة واختيارا لاجرا واضطرارا  
 فلا تنص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة  
 فلم يدخلوا وليس بشيء ما ذ عدم وقوع هذا الراد نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة وقيل

تعالى وأراده وأفع (قوله  
 والمتلة أنكروا ارادة الله  
 للشرور والقياس الخ) قالوا  
 فضل العبد ان كان واجبا  
 يريد الله وقوعه ويكره  
 تركه وان كان حراما  
 فيمكنه وللندوب يريد  
 وقوعه ولا يكره تركه  
 والمكروه عكسه وأما البيع  
 وأفعال غير المكلف فلا  
 يتعلق به ارادة ولا كراهة  
 وفي قوله حتى انه أراد من  
 الكافر والفساق إيمانه  
 وطاعته أن انكار ارادة  
 الشر لا يوجب ارادة الايمان  
 والطاعة بل الوجوب له أنه  
 لا يترك ارادة الخير لزم أن  
 ترك ارادة الخير كراداة  
 الشر قبيح وفي قول الجوسي  
 لأن الله لم يرد إسلامي تعرض  
 بأن الاسلام شر بناء على  
 أصل للمتلة وفي قول عمرو  
 ابن عبيد رد تعرضه

بالعرض يكون الاسلام خيرا وقول الجوسي فانا أكون مع الشريك الأغلب بحتمل ارادة أن أرجع الشر إلى الأغلب واردة أتى مضطر  
 في يده وفي قول الحمداني تعرض بالاستاذ بأنه ناقص في تزعمه حيث نسب إليه الفحشاء من ارادة الشرور والقياس وفي قول  
 الاستاذ تعرض بأن نقصان التسبيح والتزبيح فيه حيث جهلوا بالعباد بحيث يجزى في ملكه الامايش (قوله ونحن نعلم أن الشيء قد  
 لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا أن الشيء قد لا يكون مرادا لنا أو نأمر به بلع. وقوله ألا ترى أن السيد الخ تنوير ولا يخفى  
 أنه لا يصح عليه بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا يقول ولا يستل عمل يفعل وإنما يصح التعليل لو كان المراد أن نعلم أن الشيء قد  
 لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح له أن أول للسنة وللقصود البتة بالتسك بما نعلم من غير تزعم من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن  
 نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا وتؤمر به وقد يكون مرادا وتنهى عنه ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر للحاضر بن عسيان عبده  
 يأمره بشيء ولا يريد منه فاقه تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد ما قال لكن وقع في تقرير الاختلال

(قوله وللعبد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة وياقبون عليها ان كانت معصية) والكعب عن المعصية طاعة والكعب عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الأفعال بالآلية بهو للمعاقبة عليها ليكون كالدليل على أن للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بمدا الألية بها وعدم المعاقبة عليها كافي الأفعال بالباحة ووصف الأفعال بالاختيارية جمع عليه عندهم سوى الجبرية والحكيم لأن نسبة الفعل الى العبد بسبب أنه يتخلف عن المعتزلة أو بأن قدرته بخلافه كما هو مذهب الاستاذ وأبسطا وبسبب أن الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة وأولاً لأن صبره وعبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعبد أفعال على الجبر يتو بقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وبتنعم تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوداً أن للعبد فلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزءاً للثبوت كما هو مذهب الاستاذ ومداراً محضاً كما هو مذهب الأشعرى فقد ضيق دائرة فائدة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والأشعرى وهي شاملة لما سوى مذهب (١٠٠) الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرة

والتسكين لمن أو هو الصواب والتحريك للآزواج. وقوله لا كإزعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا ينحصر ما يثاب ويقاب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل الباطح وللكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) نفى القصد كإشارة صريحة إلى حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة السبب إلى السبب كإضافة الحركة إلى الارتعاش لأن الارتعاش علة غائية والارتعاش منشأ

وقد يتسكك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعبد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (وياقبون عليها) ان كانت معصية لا كإزعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام وأسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء ولا يؤمن من الإرادة لتغير الهبة لا الرضا هو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل إذا الرضا عندهم هو الإرادة مطلقاً وعندنا هو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فإنه أمر قد يجمع نطق الإرادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن نطق الإرادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعبد أفعال اختيارية) علماً أن المؤلف في فعل العبد أفاقدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعرى أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والروى عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن تجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أنى بكر. والقصد ههنا أن للعبد فلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزءاً للثبوت كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الأشعرى وبسبب أن يعلم أن جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من للذهب إلا أن بعض الأدلة لا يجزى الى الكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب فيه نظر مرد ذكره وقدير أن يضاعف الجبرية بدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الأشعرى

الحركة. والجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم لجواز أن الكل يخلق الله وأما بما حمل يلتفت الى الفرق. وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أنه لا يستلزم عايشاً ويرد أنه يتجه على لزوم عدم محبة التكليف إضافة لمحبة تسليمه بناء على بدهة عدم محبة تكليف الجماد ومع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه إذا مضى له في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليهم يتجه على عدم محبة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناءً على الفعل للقصد متناعه أن باب الفاعل الذين ليسوا من أهل التحقيق لوهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل العرف للبي على الوهم والأفلاقي في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع للحدث والنسب وإن كان لا غير وأما عنهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص القطعية) بالنبع عطف على كناية التكلم في قوله لا كما أن اتفاني ذلك عطف على فرق فقد عطف الأدلة السميعة على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه. ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أن نعلق عليهم عيبتهم وهذا لا يكون مع اتقاء القدرة والقصد والاختيار ولورقت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان التثنية فالآية

الأولى تدل على صحتها تيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضى ساقطة التصديق والاختيار. والثانية تدل على صحة التكليف لأنه لا تهدى على الكفر والتعرض على الإيمان والترغيب في ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى ساقطة التصديق والاختيار (قوله) فان قيل بعدم تعميم علم الله تعالى الخ) أو رد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم إرادته تعالى أفضل العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والنافس مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يزالان ماسكين باطل تعميم الإرادة بتزويم الجبر وهذا أثبت للجبر على مدعى التعميم وبينهما بون بين. نعم يتجه أن استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والآخر فيهين والجواب عنه بأن السابق بيان (١٠٩)

بالنسبة إلى كل يمكن وهو مع ذلك خفي كالأعنى على من هو ذلك بل غي فلا تلتفت إليه فانك بما سمعت عنه غي (قوله) لاشهما اما أن تتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أو رد عليه أن تعميم الإرادة ليس بالاسم ولها الوجودات اذ لو كانت الإرادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزل لأن كل مراد حادث بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث للرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. والأظهر أن يقال ان تعلقت الإرادة بالوجود يجب والامتنع لأنها علة الوجود وعدم العلة علة عدمه. هذا والعلة لما جوزوا التخلّف عن الإرادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الإرادة عليهم (قوله) فان قيل فيكون جبراً فلهذا الاختيار واجباً فدنفع هذه المقدمة أيضاً لأن العلم تابع للعلوم فلا يدخل العلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الإرادة اذا تفرغت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله) محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجراد وهو المقصود منها. وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعرى وهو جبر متوسط. وأما الذاهون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور إرادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالانفاق (قوله) وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالمظهر وأما بالإرادة فبني على أزيله تعلقاتها أيضاً وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من إرادة التمدح إرادة الشيء لا بدعها وكان يمكن في الأزل أن تتعلق إرادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب

بما كانوا يعملون وقوله تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» إلى غير ذلك \* فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً لأنهما إما أن يتطابقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع \* قلنا يلزم ويريد أن البديهة أو يتركه باختياره فلا إشكال \* فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا يناقض الاختيار \* قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لانما. وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه \* فان قيل لامضى لكون العبد فاعلاً بالاختيار لا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل (قوله) فان قيل بعدم تعميم علم الله تعالى وإرادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة إلى كل يمكن وماسبق من قوله. فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة إلى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجوابهما ما لم يفصل هناك (قوله) فيجب والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلّف الراعي إرادته وهكذا الحال في الامتناع وأنت خير بأن الاعدام الأولية ليست بالإرادة لأن أثر الإرادة حادث فتعميم الإرادة محل بحث. ولقد ورد في الحديث للرفوع «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» والأظهر أن يقال ان تعلقت الإرادة بالوجود يجب والامتنع لأنها علة الوجود وعدم العلة علة عدمه. هذا والعلة لما جوزوا التخلّف عن الإرادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الإرادة عليهم (قوله) فان قيل فيكون جبراً فلهذا الاختيار واجباً فدنفع هذه المقدمة أيضاً لأن العلم تابع للعلوم فلا يدخل العلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الإرادة اذا تفرغت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله) محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجراد وهو المقصود منها. وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعرى وهو جبر متوسط. وأما الذاهون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور إرادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالانفاق (قوله) وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالمظهر وأما بالإرادة فبني على أزيله تعلقاتها أيضاً وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من إرادة التمدح إرادة الشيء لا بدعها وكان يمكن في الأزل أن تتعلق إرادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب

ولكن أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته إلا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمه بعدمها فلا ينافي بتعلق الإرادة بالعدم إلا أن تقتضى الإرادة العلم باعتبار عدمها. ولا يذهب عليك أن لا يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود واجب والامتنع ادعاء عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزام خروج أمر عن علمه فافهم (قوله) فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجباً وممتنعاً للاختيار خفي. نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع للوجود فلا يوجب الوجوب. وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لأنه عالم في الأزل بكل ما يفعل فيكون واجباً فلا يصح كونه اختيارياً وأما باعتبار الإرادة فليس معنى على أزيله تعلقاتها وفيه بحث لأنه كما أن تعلق الإرادة وإن كان حادثاً بوجوب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الإيجاب يخرجها عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرجه الوجوب للتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق

ارادته تعالى عقب ارادة العبد تدبر (قوله ومعلوم أن القدر الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة واللام تكسب المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا كفتي بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين. ولا يخفى أن السؤال أغاب توجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد وادته مدخلا) وإن أيت فبالبرهان على ما عرفت والبدهي ليس الامطلق للدخلية سواء كان بالتأثير أولا لا بمجرد كونه مدارا محضا كالأحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لأن نفي التأثير ليس بدهي بل أغابيث (١٠٢) بقيام البرهان على أن الكل بخلقته تعالى استقلا (قوله وابداده تعالى الفعل عقيب

ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذي والافالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذي أيضا بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتياج في خلق الفعل الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الوهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وادته انما يصير كسبب ادخله تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبب الكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرى باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افاضته الى الموت قتل فالرى باعتبار ذاته مقدم على الرى باعتبار كونه قتلا وكون

وابداده ومعلوم أن القدر الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين به قلنا الكلام في قوة هذا الكلام ومثاقه الأنا لم أيت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتماس احتجنا في النقض عن هذا الضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب. وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وادته الى الفعل كسب وابداده تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والقدر الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور بجهة الابداد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم تقدر على أن يضمن ذلك في تلخيص العبارة للمصحة عن تحقيق كون فعل العبد مخلق الله تعالى وابداده مع ما فيه لمبدعين القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مشمل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور ووقع في محل قدرته والخلق مقدور ووقع في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده به فان قيل فقد أثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة به قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون له اذ قيل للأرل بخلاف ارادة العبد تدبر (قوله ومدخلا في بعض الأفعال) أى بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة الى مسبب النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه أن صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لأن يخلق الله صفة متعلقة بالفعل. وأما صرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة فعداستعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كإسبيحى لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة للتأخر عن القصد وليس شيء لأن قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بمحدثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما في قولك را ما وقتله فان الرى باعتبار افاضته الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وابداده تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذي والافالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس شيء لأن كلامنا المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الامور يحصل الله تعالى وخلقته كذلك ليس أقبح من نفي

الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الابداد ومقدور العبد بجهة الكسب بتجعله على أن الكسب صرف القدرة فخالق الصنف اما الله تعالى فلا شيء له. ولابد من بعض أفعاله ولا ينفع عوى كونه اعتبارا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لأن مسئله خلق الأفعال ثم الأفعال الاعتبارية. ألا ترى أنه جعل الكفر من المخالقات واذ كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور ووقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه أن الكسب قائم بالقدر وكونا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن أن يدعى بأن الراد أن الكسب مقدور ووقع مكسوفه في محل قدرته والخلق مقدور ووقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة للستقيمة الكسب مقدور ووقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته ووجه عدم محبة انفراد القادر بالكسب أنه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع



الحائز والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب. ولا يراد أن الكاسب ما اعتلى للمعرفة (قوله أن الحائز حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكاسب أيضا كذلك لأن ما يرتب على الخلق يرتب على الكسب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغايته يمكن أن يقال ان الاتيان بالله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح. وفيه أن تعلم الكاسب الباقية المحمودة للقيح لم يكن مستحقا لخدمه يمكن أن يقال البدي طلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيد به سها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتحلى عن السهو وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بالارضى. وهذا كسب (قوله والحسن منها) في الواقع القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والتدب والباح فان الباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه (١٠٣) فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل انه

لا يوصف بحسن ولا قبح  
باتفاق المحصوم وفعل الصبي  
مختلف فيه. وقول الشارح  
وهو ما يكون متعلقا للدخ  
في العاجل والثواب في الآجل  
تعريف للحسن من أفعال  
العباد فلا يراد خروج أفعاله  
تعالى نعم يرد دخول فعل  
الصبي ويدفع بأنه ذهب الى  
اتصافه بالحسن كما هو مذهب  
البعض وتعلق الدخ لبعض  
العاجل قال الله تعالى في  
شأن أهل الجنة سلام قولاً  
من رب رحيم والثواب أيضا  
لا يخص الآجل فان كثيرا  
ما يجزى الفاعل عاجلا اذ  
الصدقة ترد البلاء وترد في  
المعركا ورد في الأثر وللراد  
للدخ في الشرع لا باعتبار  
إفضاء العقل فيمكن في  
التعريف أحد الأمرين

الآخر كشر كراه القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لساير الاعراض  
والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شيئين يجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكا لله تعالى  
بجهة التخليق والعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق  
والى العبد بجهة الكسب \* فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سها موجبا لاستحقاق  
الدم والعقاب بخلاف خلقه \* قلنا لانه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميدة  
وان لم نطلع عليها نجزمنا بأن ما نستقيحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كإني خلق  
الاجسام الحية الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فخطئا  
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سها موجبا لاستحقاق الدم والعقاب (والحسن منها)  
أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل والثواب في الآجل والالحسن أن  
يفسر بما لا يكون متعلقا بالدم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بآرائه من  
غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلقا بالدم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس  
برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى أن الإرادة  
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحببة والامر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح  
(والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) أشار الى  
ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلفه الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية  
وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لاداء الفعل لآلته وبالمحلة هي صفة يتخلقها الله تعالى  
عند قصدا ككتاب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة  
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر

دخل قدرة الله تعالى بالكيفية ولا يجزى في ملكه الاما يشاء (قوله وهي علة للفعل) أى علة  
عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنه شرط عادى له كيس الملاق له وقد أن تقول من شأنها

وكون التفسير بالا يكون متعلقا بالدم والعقاب أحسن لشموله للباح للمعرفة أن الباع حسن عند أكثر أصحابنا لان الرضا ينسب له  
فينبغي أن يجعل محكوما عليه وهو التمس قول أفضل وأور كقول أفضل يعنى معنى إضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه أن المدح أيضا  
أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والتمن من الأقوال كالحمد. ولا يدخل في التعريف ترك الستوان لعقاب عليه لانه  
ما يتعلق به الذم لا بما يضاف عليه وبوجه حرمان الشفاعة (قوله برضائه تعالى) اتفاقا لكن عندنا معنى إرادته من غير ترك الاعتراض  
الفاعل وعند المتزلة يعنى إرادته فهو كذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا معنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض  
وعند المتزلة يعنى أنه غير مراد فإرادتنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة اذا إرادة القبيح عندهم وتعلق الذم أيضا بالخص  
العاجل قال الله تعالى فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب بالخص الآجل قال الله تعالى فأخذته نكال الآخرة  
والأولى. وقوله يعنى أن الإرادة والمشيئة الخ ذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الإرادة والمشيئة والتقدير ومسألة تعلق الرضا وعنده  
وليس المعنى أنه يرد بمسألة الرضا ذلك لكن نتيجة أنه لم يكن هنا حديث المحبة والامر إلا أن يقال قد استظهر أن الأمر والمحبة يستلزمان الرضا

(قوله فكان هو المضع لقدره فعل الخير فيشحق التمس والعقاب) يستفاد منه أن استحقاق التمس والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه أنلو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على أن القصد بفعل الشر معفو مالم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تصيب قدرة فعل الخير فبعض العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تصيب قدرة فعل الخير بل من عليه كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضا. وقوله فلها ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني بأن التمس على عدم الاستطاعة مع أن العدم أولى خرج عن قدرتهم لذلك التصيب ونحن نقول الاشبه أن معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم زل أذا هم منزلة العلم لهم ترتب الفائدة عليها وزلهم منزلة عدم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على أنه لا فضل الامع الاستطاعة وعلى أن قدرة البعد سبب ولو عاديا فلا جرم لما قيل ان هذا الكلام الزايم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل الاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال) أشار بما يصيرح آخر ما من مع استحالة بقاء الاعراض ومنع بتدليده (١٠٤) لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز

وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في أعراض توههم بقاؤه وقدهم بأن المراد أن الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فاتجه أن الأشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الأشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على اتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العلم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان

فكان هو المضع لقدره فعل الخير فيشحق التمس والعقاب ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا إنما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فليكن البيان. وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيع بالراجح اذا القدرة

التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضع) يشير الى وجه التمس في ترك الواجبات وان لم يكتب القبيح وهو لا ينافي التمس في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيحيى (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى أن هذا الكلام الزايم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الخ) حاصله أنه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الأشعري وفي بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى

استفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالتأثير أنه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قيل حاصله أن ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الأشعري وفي بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المتن عند الأشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويشلق ويحشد ويستحيل تلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الخ) لا يخفى أن هذا الكلام الزايم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الخ) حاصله أنه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الأشعري وفي بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى

فقلنا لك منهم في الواصف ظهر ضعفه كرم الشارح في وجه النظر من أن القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع القارة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بضمهم إلى أنه أن يد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصود من رفع النزاع وفيه بحث لأن الأشرى لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والالوجدا قبل بدون القدرة لاستتباعه بقاء الاعراض والمعللة لا تجوز أن تكون القدرة عليه مع الالزام ايجادا لوجود افراد البعض تحقيق الحق من غير تهديد بمذهب وفي أن وجود القدرة قبل الفعل حتى بحث الا أن يستدل بحكم بدنية العقل. وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والافقيه. ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل أنه حيث لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفا لا آخر من (١٥٥) الآخر كذا قيل وانه حيث لا يس

أحدهما أولى بالوصفة لا آخر من شيء من الأمور القائمة بالحل لكن في تمام هذا الوجه مصوبة اذ الوصفة نافية الاختصاص التامة فيجوز أن يكون هذا الاختصاص واحدا من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) فيه إيمان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدي لزم قيام العرض بالمعوم وان لم تكن باقية لزم تكليف عاجز \* لا يقال فختار أنها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل \* لا ناقول ولكن العرض والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل

بحالها لم يتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى متمنعا فيه نظر لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع القارة الزمانية و بأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدر سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقررته بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمنع الفعل في الحالة الاولى لاتقاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية تمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم إلى إيمان أن بد الاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والافقيه وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البليان وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يمنع قيام العرض بالعرض وانه يمنع قيامهما بالحل. ولما استدلل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى وقه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تضييرها بها \* قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما ينصف بالاستطاعة ينصف بذلك حيث يقال للمعللة جوازها قبله لأنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض. ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامي موجودا بمنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بضمهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة. وفي كلام الآسدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن علم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحيث لا اشكال أصلا (قوله وأنه يمنع قيامهما) أي قيام الشيء وبقاؤهما بالحل بمعنى تبعيتهما له في التحيز والافليس جعل أحدهما صفة لا أخرى من العكس بل الشكل صفة للتبوع. ووجه الصعوبة فيه أن تابع شيء في التحيز يجوز أن يكون تابعا لا آخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني أن المكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق في الاجمال والتفصيل ونظيره النول وكثرة السال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف متنوع والا لم يصح

(١٤ - عقائد)

وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة هنا للمنى صفة المكلف \* فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح اعتبارها بالتكليف عليها \* قلت صح لأنه يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا النع لأن الاستطاعة صفة للمكلف بالحق حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة للمكنى يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف بالحق ونظيره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها بما نسب إليها الاحتمال. وضريح تفسيرها حيث لا يحتمل الرجوع الى الآية. وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابا وصفا اذ يقال هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفا له. ويرد بقوله اسم فاعل يعمل عليه بعمل معناه عليه

(قوله وصحة التكليف تعتمد على هذه الاشطاعة التي هي سلامة الأسباب) إذ به يتمكن العبد من التصديق بخلق الله القدر عقبيه لا محالة. وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الأول فيه مسامحة كما في قوله فإن أراد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول. وفي إطلاق العجز في العرف والفتحة على المعنى الأول نظر إلا أنهم يفهمون من العجز الإعدام الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عندنا حقيقة رضي الله عنه) أجل الشارح رحمه الله يحمل الجواب أن الكافر مكلف بالإيمان لقدرة المصروفة إلى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلامه الذي تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا ما لا يتصور فيه نزاع) فيبحث إذا لا يشري لا يجوز تقدم القدرة لا امتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال برده أنه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بالمبليس في يومه سواء كان (١٠٦) محتفيا في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف

به على ما هو المشهور وأن تمايل كلام الواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالافاق. وأما الممكن في نفسه المتمتع من المبدعة لعدم وقوع التكليف به متفق عليه إنما الخلاف في جوازه وأما ما يتمتع بناء على علم الله تعالى أو إرادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وإنما النزاع في الجواز يوم أنه متوقع النزاع في جواز جميع أقسام ما يقع به التكليف فقلنا ما يشعر به بعض كلام للواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمتمتع في نفسه. وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوعد أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ. وما يدل على أن الأمر في

تفسيرها بسلامة أسبابه. وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة الحمل لاحقة التفسير. وهذا الأقرب ما أفاده بعض الأفاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فإن وصف المكلف كونه بحيث سلبت أسبابه. ولو صرح الأمر بتوهم في عدم سلامة الأسباب وصفا له (قوله) تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه أن سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند التصديق بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد إلا إلى التصديق (قوله) ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير للقام أن مالا يطاق على ثلاث مراتب ما يتمتع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من المبدعة وما يمكن منه لكن يتلقى بعده علمه تعالى وإرادته الأولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمرتبة الثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليفه مالا يطاق واقع عندنا لا يشري ومن لا يقول به لا يسهل من الراتب نظرا إلى امكانها

قوله تعالى أنبئني بأسماء هؤلاء ليس لتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة من لدن دعوى عدم وقوع التكليف إلى حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لأنه لا يتناقض عدم وقوع التكليف وانما يتناقض في عدم امكانه. قال القاضي في تفسير هامعناه ولا تحتملنا ما لا طاعة لنا به من البلاد المعقوبة ومن التكليف التي لا تنفي بها الطاعة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامتناع التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والقوبات والبلايا بعيدا عنه حيث لا تناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقه به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مالا طريق إليه لا إخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادوا لم يكن للصارع للنفي لنفي الاستمرار ودون بيانها منخرط الفتاد

(قوله وجوزوه الأشرى) بناء على أنه لا يضح من الله شيء \* فإن قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالمنع في نفسه \* قلت لم يجوزوه لامتناعه لأن المنع لا يمكن فصوره ولا يمكن طلب المجهول للطلب ولك أن تقول عدم التجوز لأن طلب الحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأتيت هذه نكتة كالأغنى على من هو أهل لنحوها وأغابها هانكة لا تحتاج إلى دقة نظر في استخراجها ودقت بالقض وهو أنها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لباب بالإيمان لأنه علم أنهم لا يؤمنون وأخبره وفيه بحث لأنه تعالى علم أنهم لا يؤمنون إيماناً تاماً وكيف وكل واحد يؤمن عند اليأس إلا أنه لا ينفسه إيمانه ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالإيمان قبل اليأس إذ لو كان (١٠٧)

عند اليأس مستلزماً لكف  
بها خارجاً عن عهدة الأمر.  
على أن هذا البحث  
لا يحري في التكليف بالأعمال  
مع علمه تعالى بأنه لا يأتي  
بها أصلاً ويمكن حلها بنبر  
ما ذكره الشارح أي أنها  
أن يقال على تقدير وقوعه  
لا يلزم كذبه تعالى إذ  
تقدير وقوعه يستلزم كون  
خبره تعالى بإيمانهم قائم  
أنما يعلم ما هو الواقع وخبر  
عنه وإنما أخبر عن علم  
إيمانهم لأن الواقع اتفاقاً حتى  
لو كان الواقع إيمانهم لا خبر  
به لا يعلم إيمانهم (قوله وما  
يوجد من الألف في الضروب)  
حق البيان أن يرجع مع  
قوله والله تعالى خالق لأفعال  
العباد والمخلاف في أنه  
هل للعبد صنع فيه  
أمر لا يوجب التقيد  
بالإنسان لأنه أخص من  
العبد وقوله لا صنع  
للعبد تخليفه بد جله  
مخلوق الله تعالى وهو

بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» والامر في قوله تعالى «وأنثوني بأسماء هؤلاء» تستعجز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين «وربنا لو حملنا ما لا طاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل إيصال ما لا يطابق من العوارض إليهم وإنما النزاع في الجواز فنه للفرقة بناء على القبح العقلي وجوزوه الأشرى لأنه لا يوجب من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورته أن استحالة الألف لزم وجوب استحالة المزوم تحقيقاً لمعنى المزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه وحلها أنا لأنهم كل ما يكون ممكنات في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما يجب ذلك لم يرضه الامتناع بالغير والأجزاء أن يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعلمه يمكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف العلول عن علته التامة وهو محال. والحاصل أن الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألف في الضروب عقيب ضرب

من العبد في نفسه وقد وجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير ساقطة على الفعل عنده فيكون ما لا يطابق هذا الاعتبار وفيه بعد لأنه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو ما لا يقول به (قوله) ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينه قوله وأنا النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الإطلاق لأنه لا يستلزم الشمول وقديقال أن أبا لباب كلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحسبه وبومن جملة أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدق أن لا يصده وقد اذعن ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فحينئذ يقع التكليف المرتبة الأولى فضلاً عن الجواز وفيه بحث لأنه يجوز أن لا يخاف الله تعالى العلم بالعلم فلا يضمن نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو أن الحال إذا علم بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك الخصوص وهو ممنوع. وأما قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الاجمالي إذ الإيمان هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا استحالة في الإذعان الاجمالي. وقد يجب أيضاً بأنه يجوز أن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بعمادهما ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاق الإيمان بحسب الأشخاص (قوله) وتقريره أنه لو كان جائزاً (الخ) لوصح هذا

ينبغي كونه مخلوق العبد لتنفى الكسب لإحالة فإن مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه إذ لو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لم يتخلقه الله تعالى وإنما يتخلقه عقيب صنعه فلا مرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ. وبتحناه إذ لا يمكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق لما وجه مؤاخذه العبد في الأولى والأخيرة. ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب عادة ما يتضرر به أحد. وقوله وأما الأكسب فلا استحالة كسبها ليس قائماً بمحل القدرة يعني استحالة كسبها ليس قائماً بمحل القدرة عليه فإما أن يدفع من هذا أن التولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه ما قبل أن هناك ضمنية مطوية وهي أن العلم بالضرورة والوجدانية أن حائلاً بالنسبة إلى التولدات فغنا كحائلاً بالنسبة إلى التولدات في غير نافلا كسبها في جميع التولدات وأورد على قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصوله أن علم

تمكن العبد قبل وجود مباشرة العبد بمسلمو بعده لا ينافي كونه مكتسبا كما أن صرف القدرة والارادة الى فعل الباشرة يوجب وجود وفوت التمكن من تركه. ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة بمقبيل الحصول لم يحصل وفي الفعل التولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصوله لأن التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة ما به يرجع أحد طرفي المقدور فالسبب ترجعه بالارادة ليس بمقدور إلا أن ما ذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول ميت بأجله الأجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكمي من المعتزلة (١٠٨) إلا أنه لا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة في تقدم عند المعتزلة وقوله لا كإزعم بعض

إنسان والانسكاس في الزجاج عقيب كسر إنسان قيد بذلك ليصح علالا لخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما شبهه) كاللوث عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق الباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة الافتتاح فالأول متولد من العسر وبالعسر وبالانسكاس من الكسر وليس مخلوق لله تعالى وعندنا الشكل يخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في خلقه) والاولى أن لا يقيد بالخلق لان ما يسووه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا. أما التخليق فلا يستحالته من العبد وأما الاكتساب فلا يستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أي الوقت المقرر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله قد قطع عليه الأجل. لذا أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد بأية (فأدأء أجلمهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون) واحتجت المعتزلة بالأحداث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر

المعتزلة يريد به غير الكمي فانه عند الكمي أضافات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده. وفيه أن الكمي أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الأجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالأجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى يموت جماعة في ساعة يدقوله أنهم أيضا يقولون ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد ببعض لا خراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوضحهم فيه المذهب من شناعة

التقير رزمن أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع (قوله) فلا يستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة مع أنا نعلم بالضرورة الوحدانية أن حالتنا بالنسبة الى التولدات فينا كحالتنا بالنسبة الى التولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع التولدات (قوله) ولهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد عليه أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبسببه لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما أن صرف الارادة والقدرة الى فعل الباشرة يوجب وفوت التمكن من تركه (قوله) أي الوقت المقرر لموته ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت في غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله) قد قطع عليه الأجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لماش الى أمده هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه. وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم للمام في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو أجله كذا في شرح المقاصد (قوله) اذا جاء أجلمهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون) • ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه • قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله) واحتجت للمعتزلة) قالوا المسئلة بدسيسة والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد

فلكونه

اللزوم فانه لو لم يحصل مخالف المادة فعل القاتل وبحمل فعل الله لزم

خرق المادة لا للاعجاز وذلك يوجب قصا في العجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الأجل أنه أقصر القاتل عليه حتى قطع عليه الأجل فلم يصل الى الأجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم للمام في حقه أن مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو أجله (قوله) لأن الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد بأية (فأدأء أجلمهم الآية) قد تسكرت هذه الآية في التنزيل مصدره بقوله لكل أمة أجل وتعيين الأجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الأجل لكل واحد من تلك الأمة في الاستدلال بحث. وقوله واحتجت للمعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم أنهم

ادعوا في بقاء المقتول أو القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر التولدات واتفها عند اتفها سببا وجها بان يجوز لآن ما ذكرنا من التنبهات بصورة بصورة الحق ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لازمهم فان ما ذكرنا واجبة لانهما كان عموا وهذا واجب لما يجب والالم يكن الجواب نافعا لان دفع المنيب لا يتم (قوله) وأعلموا كان ممتا بها حلما استحق القاتل الدخا بدفعه من الله تعالى فغيرا له في هذا الوقت لعله بأن قتل في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقات الذم (١٠٩)

الاجل ولا ينفى انجاب الهية  
أو التقاص . وحصل  
الجواب عن الاستدلال  
بالآية ان الله تعالى قدر  
أجله سبعين سنة لعله بان  
طاعته تصير سببا ثلاثين  
سنة من عمره فتصير أربعين  
يستحقها من غير الطاعة  
سبعين لأنه قدر أربعين  
على تقدير وسعين على  
تقدير حتى يؤلى القول  
بتعدد الاجل كما نوه ، فقيل  
فالحق في الجواب ان أحد  
الاحاديث لا تعرض الآيات  
القطعية وأن المراد الزيادة  
بحسب الخير والبركة كما  
يقال : ذكر النبي عمره  
الثاني (قوله لان الرزق اعم  
لما يسوقه الله تعالى الحيوان  
فياكله) ما يؤول عليه في  
عرض الرزق كل ما انتفع  
به شيء سواء كان بالتغذي  
أو غيره وقال بعضهم كل  
ما يتربى به الحيوان من  
الاغذية والاشربة فلا  
اختصاص له بالأكول اجماعا  
ولهذا ولعمد اختصاصه بالجد  
قال السيد السد : ليس  
قول الواقف الرزق عندنا  
كل ما ساقه الله تعالى

وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل دما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا إذ ليس موت للقتول بخلقه ولا نكسبه. والجواب عن الأول أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يضل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعل ما فيكون عمره سبعين فتعسفت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها ما كانت تلك الزيادة عن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا تركابا للنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى المادة فإن القتل فصل القتال كسبا وإن لم يكن له خلق الموت قائم باليت مخلوق لله تعالى لا يصح فيه للعبد تخلل فوالا كسبا وبمضى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى «خلق الموت والحياة» والأكثر من أنه عدى، وبمضى خلق الموت قدره (والأجل واحد) لا كما زعم الكسبي أن للقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ولا كازعمت الفلاسفة أن الحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته يتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزين وأجلا اختراعية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرمان رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وقد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذه أولى من تفسيره بما يتضدى بالحيوان لحالوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وعند الغزاة الحرمان ليس رزق لانهم فسر ومارة عموما بأكله للثلاث ومارة بما يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الأحلال لكن يلزم على الأول أن لا يكون مابأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزق الله تعالى أصلا. وبمضى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتدة في معنى الرزق وأنه لا رزق إلا لله وحده وأن العبد يستحق

فلكونه في صور الحاجة استعيرت لفظة الحاجة (قوله والجواب عن الاول الخ) يراد به انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخبر والبركة كما يقال ذكر الفقي عمره الثاني (قوله لا كما زعم الكمي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقالوا المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فأية) أي يتناولوه وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بمساقاة تعالى الى الحيوان فاتقعه بالتغذي أو غيره فملى هذا يكون العواري كلها رزقا وفيه جد لا يخفى ويجوز أن يأكل شخص رزق غيره وبوافقه قوله تعالى (ومار زفناهم ينقون) وقد تنال المطلق الرزاق على التفيق لكونه بسدده (قوله بملوك يأكله للمالك) المراد بالملوك الميسور ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاحلال عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيجيء. فحينئذ يندفع بملاحظة الحيفة خمر السلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب: ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فاندفع ظاهر (قوله أن لا يكون مایا كالهالباب رزقا) مع أن ظاهر قوله تعالى (وملئنا دابقي الأرض اعلی افسر زفها) يقتضي أن تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) أجيب عنه بأنه تعالى

إلى الصداقة لتحديد الرزق بل هو نبي لدعوى اختصاصه بالحلال وأورد على التمرع المولى عليه أنه دخل في العار بمع أنه يبدن يسمى رزقا وعلى كلا التمرعين قوله تعالى «وما رزقاهم ينفقون» لأن الرزق لو كان مخصوصا بالمتنفع لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه إلى الحيوان لينفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحمر زرق غيره وأورد على تفسيره بما سأك ما أنه لا مالك خنزير ما أنه مالكه، وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المتزلة ويطلب عدم كون ما يأكله الواب رزقا لله تعالى «ومامن دابة في الأرض الا على رزقها» وحمل على دابة تمرزقة خلاف الظاهر. وأشار بقوله على وجهين إلى أنه لا سبل على ما هو ظاهر عارقلوا اقتبس اختصاص

اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه الماء يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الشكل يلزم عدم كون حيواناً لم يأكل حلالاً ولا حراماً مزمناً كالعادة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاءاً لشخص يجب أن يأكله) حاجة اليه بعد اعتبار الأكل في مفهوم الرزق وقوله وأما بمعنى الملك فلا يمنع من أن يصح لو لم يعتبر معنى الملك الأكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله للمالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص القطين بتقديم السند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال للخالفة المعتزلة في محبة سنده الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لأهل النار وفي عموم كلامهم إشارة الى أنه يضل المهتدي ويهدي الضال وللثالث ورد الامر بشكرار (وهدانا الصراط المستقيم) في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من يمكن ان ينصف الهداية في الهداية والاضلال في الضلالة لثلاث يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه (١١٠) الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع أن ارادته تعالى عامة عندنا أنه تعارف

ان قيد الشيء بمشئته الله  
أخا يكون في العلم نعم مشئته  
تعالى، وفي قوله لانه عام في  
حق الكل نظر وان قسر  
قوله تعالى والله يدعو الى  
دار السلام بأنه يدعو لكل  
أحد ذلك أن دعوته لكل  
أحد انما تم لولم يتخذ بعض  
الازمنة عن رسول وأن  
تكون دعوة الرسول في جميع  
أزمنة نبوته بالغة الى كل  
أحد من أهل زمانه وقوله  
ولا الاضلال عبارة عن  
وجدان العبد ضالاً  
أو تسميته ضالاً إشارة  
الى رد توجيهه من  
ينكر اضلال الله  
حيث يجعل الاضلال بمعنى  
وجدانه ضالاً يجعل الافعال  
لوجودان على صفة نحو

الدم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون في حقها مرتكبة لا يستحق القم  
والعقاب لجواب أن ذلك لسو مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً)  
لحصول التفتي بهما جميعاً (ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقاً أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله  
غذاءاً لشخص يجب أن يأكله ويتمتع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمنع (والله تعالى يضل من يشاء  
ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشئته إشارة الى أنه ليس  
للرادة الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو  
تسميته ضالاً اذ لا معنى لتطبيق ذلك بمشئته تعالى نعم قد تصاف الهداية الى التي عليه الصلاة والسلام مجازاً  
بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد بسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما تسند الى  
الأصنام، ثم لئلا كورة في كلام الشايع أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هذا والله تعالى فلم يمتد  
مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى  
قد ساق اليه كثير من الباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات لم يأكل  
حلالاً ولا حراماً (قوله اذ لا معنى لتطبيق ذلك الخ) وأضافه فوات عقاب الاضلال للهداية (قوله) ومثل  
هداية الله تعالى في جهنم مجازاً) وكذا قوله تعالى (وأمّا ثمود فدفعناهم فاستجوبوا العمى على الهدى) ويحتمل  
أن يراد الله أعلم وما ثمود فدفعناهم الهدى فذكره وارتدوا اذ دلالة في أول الآية وآخرها على نفي  
الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأضاف الناس تخلف في الهداية وبيان الطريق بسم الشكل  
وأضافه فوات قاعدة الطاعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان. وأيضاً يقال  
في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح بالاحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق  
أن يمدح عليها فدفعه بأن التمكن مع عدم الحصول تقيمه يذم عليها كذا قيل وفيه  
بحث لأن التمكن في نفسه فضيلة وللنعم من عدم الحصول ونظيره ان العلم بالعلم مضموم مع  
أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للشكل

أعدهت بمعنى وجدته محموداً أو يجعل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تصير الله اياه ضالاً أو بمعنى تسميته ضالاً فلا  
كما في قوله تعالى (فلا تحيوا لله أناداً) أي لا نسماوا الاشياء أناداً له، وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق  
بالمشئته. ولا يبعد أن يقال في التقييد إشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا ولا الاضلال كذا لانه نقيض هداية الله واضلاله في الشرع بالمشئته  
(قوله نعم قد تصاف الهداية الى التي عليه الصلاة والسلام مجازاً بطريق التسبب) محل للضاف الى التي عليه الصلاة والسلام على بيان  
الطريق مساع كان محل المقيد بالمشئته على الدلالة الموصلة مساعاً، والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا في لسان الشرع والافلا  
انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله ومثل هداية الله تعالى فلم يمتد مجازاً الخ) ومن قوله تعالى (وأمّا ثمود فدفعناهم فاستجوبوا  
العمى على الهدى) على ما هو المشهور من أن استجاب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية  
عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلأريد بانظار طريق الصواب اظهر ذات طريق الصواب  
لم يوافق الآيات والحديث المذكوران ولأريد اظهار طريق الصواب عن حيث انما طريق الصواب فيها ما يوافق ان الرسول لا يمكنه أن



يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلاف الاعتداء فيه ولم يتقدم له انما يظهر له الاذات طريق الصواب ولم يظهر له طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وهذا اندفع أيضاً في ذكر المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاعتداء المطاوعة للهداية لا يلزم ذلك البيان وان دفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان للذكور (١١١) للبح المهدي اذ لا صلاح الا بالحصول اذ

الاستعداد وان كان نافع  
عدم الحصول نفعه وقد  
ينع كونه نفعه بل فضيلة  
بجمته مع النجاسة (قوله  
والشهور) يعني فيها هو  
الشهور التقيد بالمشقة  
والأدلة للبطالة لما نقل عن  
المعتزلة لم لاعلم بل علينا  
وليس المراد أن الشهور  
ينافي ما ذكره للشيخ كما  
وهم فقيل يمكن أن يقال  
مراد للشيخ بيان الحقيقة  
الشرعية والشهور بين  
القوم هو للمعنى الغير الشرعي  
فلا منافاة (قوله وما هو  
الأصلح للبعد) في الدين  
عند معتزلة بصرة وفي الدنيا  
والدين عند معتزلة بغداد  
كذا في بعض الحواشي وفي  
الواقف ما هو الأصلح  
للبعد في الدنيا لكن الحكاية  
لشهوة في الزام الجبائي  
وقد مررت في صدر الكتاب  
تدل على أن ليس الواجب  
الأصلح في الدنيا فقل  
قوله في الدنيا سهو من  
التاسخ وقوله ولما كان له  
منة واستحقاق شكر في  
الهداية قد دخل بأنه يجزى  
بالاعمال الواجبة شرعا

انك لا تهتدي من أحببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع أنه بين الطريق ودعاهم الى  
الاعتداء والشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة للوصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على  
طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاعتداء أو لم يحصل (وما هو الأصلح للبعد فليس  
ذلك بواجب على الله تعالى) والاملا خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة ولما كان لمنة  
على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإقامة أنواع الخيرات لكونها أداء لواجب ولما كان  
امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أي جمل لمنة الله اذ فضل بكل منهما غاية  
مقدوره من الأصلح له. ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الحصب  
والرخاء معنى لأن مالم يطلع في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في  
قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب. ولمعنى أن مفسد هذا الأصل  
أعنى وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك  
لتصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوم قياس القائب على الشاهد في طباعهم وغاية تنبيههم  
في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلافه وجوابه أن منع ما يكون حق للمانع وقد ثبت بالأدلة

فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي)  
ولقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم» اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ورد على هذا  
أنه ينافي التفسير الخلق أيضاً على ما لا يخفى. واعلم أن الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر  
النصوص للتحالفة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تثبت الحصب ببعض  
والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والشهور أن الهداية الخ)  
يمكن أن يقال مراد للشيخ بيان الحقيقة الشرعية للارادة في أغلب استمالات الشارع والشهور بين  
القوم هو معناه القوي وأمر في فلان منافاة (قوله ولما لا خلق الكافر الخ) اذ الأصلح له عدم خلقه ثم  
امتناناً وسلب عقله قبل التكليف والتعريض للتعذيب القيم \* فان قلت بل الأصلح له الوجود والتكليف  
والتعريض للتعذيب القيم \* قلت فلم يقل ذلك بمن مات فلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر  
في صدر الكتاب فالأمر ظاهر (قوله ولما كان لمنة الخ) قائم قالوا ترك الأصلح للقدور الغير للضر  
بحر وسفه فزوم البخل ونحوه مجمل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلاً أبداً ولأنه في مثل ذلك  
الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى. لا يقال الأب الشفق يستوجب اللنة على ولده في شفقتة شرعا وعقلا  
مع انه لا اختيار له في شفقتة \* لا نناقول لمنة في شفقتة الجلبية بل في أفعاله الاختيارية للنجاسة عنها  
ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الأصلح أمر لا يستوجب أحد بل هو  
محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كرم حكيم علم فكره لا يغفل بالحكمة التفتل نجب عليه  
رعايته قيل عليه للمعتزلة جوزوا ترك الأصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله  
تعالى «وان يحفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم» أي ان تفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك

ومحمد النعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد. وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أي جمل  
يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أي جمل. وفيهما أن انعام النبي أكثر من انعام أي جمل لما ان الأصلح بحاله كان أكثر  
من الأصلح بحال ذلك. وقوله ولما كان لسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهاال الى الله بصير القلب أصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله  
ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدده صالح العباد يوم القيامة وما ذكره في جوابه في تنبيههم حاصله ان كل ما يشبه الكرم الحكيم العلم  
بالواقف لا يخالفون الصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى البعد فلا يكون بخلافه بل عناية بالصلحة

والعوار بفتح العين هو العيب وقد يسم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين نقيصته  
وتلدغه. ووجه بعض علماء الحديث هذا العذب بأنه لا عار عنه أن تسع وتسعين اسماء أو يعني أن يراد بالعامة من مات على الصيانية فإن  
التائب من الذنب كمن لا ذنب له. ويدل على أن من الصائمين لا يرده الله نذبه الاستعاذه من عذاب القبر فإنه لو كان مقرر أو امحالة لم يكن  
في الشرع الاستعاذه منه كما أنه لا يجوز الدعاء بالرحمة على السكار لتقرر حكم عاذهم وهدمهم عن الرحمة ولما يذهب بعض الصائفة فهم عذاب  
الأرار بطريق الأولى فعمل من بيان وجه (١١٢) تخصيص بعض الصائفة بوجه تخصيص الصائفة فلذا اكتفى به. وقوله بما يعل به ويرده متعلق

بعذاب القبر والتنعيم على  
سبيل التنازع أي بما يعل به  
الله ويرده يعني بشيء  
منها غير متعين وإن صرح  
الآثار ببعض كما مر في  
التعذيب وكالجلل على  
فرش الجنة وياوغ طيب  
الجنة وروحوا له، وما يحتمل  
أن يكون متعلقا بالتنعيم  
خاصة ما يكون المعنى بما يعل به  
الليو ويرده (قوله وسؤال  
منكرو ونكير وهما ملكان  
يدخلان القبر) فير دعى  
الجباي وابنه والبلخي حيث  
أنكروا نسيمة للمكيين  
منكروا ونكبروا وقالوا إنما  
النكر ما يصد عن الكافر  
عند تلجحه إذا سئل  
والنكير إنما هو تفرغ  
للكيكن، ولنا ما وقع في  
حسن للمصباح عن أبي  
هريرة أنه قال قال رسول  
الله ﷺ إذا قبر الميت أتاه  
ملكان أسودان أزرقان  
يقال لأحدهما النكير  
ولآخر النكير وكان

الطاعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شرعى مامنى  
وجوب الشيء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق تاركه التمس والعقاب وهو ظاهر ولا زوم  
صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استازامه محالاً من سفة أو جعل أو عبت أو بخل أو  
نحو ذلك لا نفرض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين  
ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأنهم من لا يرده الله تعالى نذبه فلا يذهب (وتنعيم  
أهل الطاعة في القبر بما يعل به الله تعالى ويرده) وهذا أولى بما وقع في عامة الكتب من الاختصار  
على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل  
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالله كرا أجدر (وسؤال منكرو ونكير) وهما ملكان يدخلان  
القبر فيسألان المبعدين ربه وعن دينه وعن نبى قال السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالاً وكذا  
للابتياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل السبعة) لأنها أمور ممكنة أخبر بها  
جواباً به لا دلالة في كلامه على أن عدم الغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستحباب الكفر  
العقاب على ما هو الذهب عندهم ولوسلم ذلك فعنى كلامه أن الأصلح على هذا التقدير المحال هو الغفرة  
ولوسلم فالتجوز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة، ولوسلم فالكلام مع الجمهور، وهما بحث وهو  
أنه لا شك أن ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفة أو جعل فيجب عليه رعايتها، وللذهب أنه لا واجب عليه  
تعالى أصلاً اللهم الآن يقال الرادني الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شرعى الخ) قيل معناه  
اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين أبطلهما جواباً به أنهم جعلوا الإخلال  
بالحكمة نقضاً يستحيل على الله تعالى فزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً وإن صح بالنظر إلى ذاته  
وهذا هو مذهب الفلاسفة إذ يعمدون إيجاد العالم لازماً لاشتائه على الصالح ويسندونه إلى العناية الأزلية  
ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة إلى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن جاز الترك  
كإحدى الماديات فإننا لم نعلم قطمان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وإن جاز انقلاباً به واجب بأن الوجوب  
حينئذ مجرد تسمية. والعجب أنهم لا يجمعون ما أخبر به الشارع من أقضاه وإجابه عليه تعالى مع قيام الدليل  
على أنه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه التمس والعقاب) فإن علم هذا الاستحقاق بالشرع  
فالوجوب شرعى ولا فففى. وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه التمس  
عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) إذ لا معنى لقم لأنه تعالى للمالك  
على الإطلاق ولا لعقاب بالاتفاق إذ لا ينص في حق تعالى (قوله لأنها أمور ممكنة أخبر بها  
الصادق) أعني بالامكان لأن النقل الوارد في المتنعات العقلية يجب تأويله بتقديم العقل على

التنقل

النكير أهيب من المنكر حيث يسمى بالمصدر فإن النكير مصدر بمعنى

الانكار. والظاهر أن منكروا ونكبروا جنان والافنى ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يبالا الجميع في آن واحد  
ولا يبعد أن تنكيرهما للإشارة إلى ذلك. والظاهر أن سؤال الاتيياء ليس عن نعيمهم. وللقصود من إثبات السؤال للصبيان والأتبياء  
تصحيح إطلاق السؤال في القرآن وقوله ثابت كل من هذه الأمور إشارة إلى وجه أفراد الخبر عن التسدد (قوله لأنها أمور ممكنة)  
لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخبر بالصادق بها فلا قيل النسخ اذ لا نسخ في الأخبار، والرأ بالصادق بما  
التى لأن القرآن أيضاً يسم من جهة ما الله تعالى لأن كل ما يخبر به النبوحنى وحي وما ينطق عن الهوى، ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر  
بها بالصادق بلا معارض ولا يبعد أن يستفاد هذا القديم من قوله على ما نطق به بالنصوص لأن ما معارض ليس نفعاً عند التحقيق ولا يتفق

أن شئنا ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض الساعة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولما أتى أبو حنيفة على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « القبر روضة من رياض الجنة » ولم يراع الترتيب والالتزام نص التنعيم على شواهد سؤال للنكر والكفر . ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره المؤلف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدو عشا فهم امتغاران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشمار من القبر كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان القاء القتيب من غير تراخ . وتوجه بأن أزمان الدنيا في جنب أزمان الآخرة أقل قليل فلا تستقلها تستعمل القاء تأويل لا داعي اليه . وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة للمعنى الى أن الثبوت بالأدلة السمعية حق وكون الاخبار (١١٣)

دليلا مقبدا اليقين والنظم قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من السكرامة بناء على تجويز تعذيب الجحاد . والجواب بجواز أن يتحقق الله تعالى في جميع الاجزاء أوفى بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أولدة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد عن يعترف بخلق الله المخلوقات في الشئان بل الظاهر أنهم لما قصوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجع عندهم التأويل . ولما كقول في بطن الحيوان وللصوب في الهواء الشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شيطان قويتان

الصادق على مناطق به النصوص قال الله تعالى « النار يرضون عليها غدو وعشا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقال الله تعالى « أغرقوا فأدخلوا ناراً » وقال النبي صلى الله عليه وسلم « استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه » وقال عليه السلام قوله تعالى « ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » زلت في عذاب القبر اذ قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله ودينى الاسلام ونبي محمد عليه السلام . وقال النبي عليه الصلاة والسلام « اذ قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لأحدهما منكر والآخر نكير » الى آخر الحديث . وقال النبي عليه الصلاة والسلام « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة أو حفرة من حفرة النيران » وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة والمعنى وإن لم يبلغ أحادها حد التواتر . وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض لان الميت جمد لا حياة ولا ادراك فتعذيب محال . والجواب أنه يجوز أن يتحقق الله تعالى في جميع الأجزاء أوفى بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولدة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح اليه بل ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفرق في الماء ولما كقول في بطن الحيوان أو المصوب في الهواء يذب وإن لم تطلع عليه . ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة . واعلم أنما كان أحوال القبر معاهو متوسطين أمر الدنيا والآخرة أفرد بها ذكر . ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر ونفاصيل ما يتحقق بأمر الآخرة . ودليل السكك أنها أمور يمكنه أخبار بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة . وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيدا واعتناء

النقل فان قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاسنيلاء ونحوه (قوله النار يرضون عليها) عرضهم على النار احرارهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به . وقوله تعالى « يوم القيامة دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن القاء القتيب من غير تراخ (قوله جمد لا حياة) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك أنه مسقط وأما تعذيب المأكول يتحقق نوع الحياة في بطن الأكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فاهتماما وتلذذا

(١٥ - عقائد) لتكرير تحبث الاصحاب في دفع ما جعلوا من أحرقت وذرى أجزاء في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا أقوى منهم فذكرناهم كالمصوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشبيهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استنبطوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم له لم يستبعدوا القول بمعاهو خارج عن عاداته تعالى من احياء مشاهدتنا وتعذيبه من غير أن نعرفه . ولعل استبعادهم هذا والافكيد بطن بالصدقين بقدره الله تعالى على الاتحاد والامانة والنشور ذلك . نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد ترك ظواهر احاديث متواترة للمعنى أم لا (قوله واعلم أنما كان أحوال القبر معاهو متوسطين أمر الدنيا والآخرة أفرد بها ذكر) لا مارة لا فرادها بالترك بل بجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة الآن رعاية حسن الترتيب تقتضى الحيل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيدا) وبراز المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب « والوزن يومئذ الحق » وورد في الحديث « من شهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله

وابن أمته «وكلته أنشأها إلى مريم وروح منه» والجنة حق والتار حق أدخلها الجنة على ما كان عليه من العمل «(قوله والبعث) قال الامام الرأزي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبعث في كل منهما سامع تخبر به أو يصير به يدتخر به فيه فلهذا مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت. والثاني أنه كيف يصير به دما خرب به وهو أنه يصير به كما كان حيا عالما فلا يوصل اليه الثواب والعقاب. والثالث أنه كيف يخرب بهذا العالم الكبير وهو أنه يخرب به بتفريق الأجزاء والأعداء والافتناء. والرابع أنه كيف يصير به يدتخر به وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والتار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم (١١٤) الأصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقيت : اعلم أن الأقوال الممكنة

في مسئلة المعاد لأربعة على خمسة : الاول ثبوت المعاد الجسدي فقط وهو قول أكثر المشككيين التافين للنفس الناطقة . والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليسي والغزالي والرأغب وأبي زيد البوسيني ومعه من قدماء المعتزلة ومجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكاف والمطيع والعاصي والناجب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدا

بأشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبصرون» وقوله تعالى «فلنجيبها الذي أنشأها اول مرة» الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة العلوم بعينه وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يقدر به غير مضر بالمقصود لان مرادنا أن الله تعالى يجمع الاجزاء الأصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك إعادة العلوم بعينه أو لم يسم . وهذا ساقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما أن تادف فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الاخر معدا بجميع أجزائه وذلك لأن المعاد تاهوا الاجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره والأجزاء لما كولة فضلة في الآكل لأصلية \* فان قيل هذا قول ينتسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول بلا شعور منا (قوله لا دليل لهم عليه يقدر به) قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ ولأمعاد والافلا إعادة بعينه لان الوقت من جهة العوارض وأوجب أولا بأن إعادة العنن بالشخصات المتغيرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايام تبدل الاشخاص بحسب الاوقات \* لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي \* لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن العنن في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يصير عدمه في البقاء لا يضرب في إعادة أيضا وثانيا بأن البدن هو الوجود في الوقت البدأ والوقت ههنا معدا فرضا . وقالوا أيضا لو أعيد العلوم بعينه لتخلل عدم بين الشيء ونفسه هذا خلف وأوجب منع الاستعانة فانه في التحقيق تخلل عدم بين زمانى الوجود والاستحالة فيه وقديحجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير للشخص مع بقاء للشخصات جينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجهه وأيضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذا اختلف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا ينبغي أن معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال والتخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى إعادة الأجزاء الأصلية بعد اعدامها لقوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه» وأوجب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه . والمطلوب بالجوهر الفردية انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالركبات وخواصها آثارها فالتفريق املاك لكل (قوله والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لأصلية) \* فان قيل يحتمل أن يتولد

يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعلم عند الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حيث نعلمنا كلامه. ولا ينبغي أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا ياقبل التوقف فلا ولى الرابع عدم كل منهما وأن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسدي فهو ينكره كيف . وهو لا يجوز إعادة العلوم ولا شبهة في اعدام الجسم وأما التردد عنده في اعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسدي مطلقا. وأما أنه هل يفتي الانسان بالكلية ثم عاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا وإثباتا فنقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون منبئا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة الى أن الرجوع عنده ذلك ووجه أن امتناع إعادة العلوم غير مضر بالمقصود مع أنه بتقدير قياس هكذا جبت الموتى إعادة العلوم وإعادة العلوم بمنعته أن الصغرى مع فرض محبة

هذه المقدمة ممنوعة لأن إعادة جميع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة قروحها إليه (قوله ما ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مردوناً الجهنمي ضربه مثل أحد) يقتضي هذا أن بدناً جردعاً لن يتوعدن أشعاره يكون بدناً آخر وأن بدناً يتوعدن بعض أعضائه يكون بدناً آخر مع اختلاف التعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالافتتاح لا يصح زامه واللام تعذيبه بلا شركة في الضحية و بدناً من العذاب والروح المتعلق به يمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وأما ما زيد لبطن الجهنمي بظلمة بل يجوز أن تكون الأجزاء الزائدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع (١١٥) استمرار عظم الضرس فنابز بالدين لكونه

بالاتفاق والالزم التعذيب  
بلاشركة. وقوله ومن هنا  
قال من قال مامن منهب  
الاول للتناسخ فيه قدم راسخ  
بما يخالف المقصود لانه  
يوهن فساد التناسخ.

والإليق أن يذكرك في الجواب  
بأن يقال وإن سمى مثل  
هذا ناسخا كان هذا ناسخا

قال من قال ما من مذهب  
في مجرد الاسم ومن ههنا

(قوله انما يازم التناسخ لو

لم يكن البدن الثاني مخلوقاً  
من الأجزاء الأصلية) يعني

أن التناسخ موضوع  
لاتقال الروح من بدن الى

بدن متغیرین فی الاجزاء  
الاصلیة لا أن البدن الثانی

عين الاول حتى يرد بالمغايرة  
استدلالا بالسمع كما وقع

ابعض (قوله لم يمكن وزنها)  
لأنه لا وزن لها ولا يمكن

وضعها في كفة الميزان  
والعبث ما ليس فائده على

قدر العمل والظاهر أن  
المراد نفي الفائدة مطلقاً

والجواب بأن كتب الاعمال  
يطلب في الكفة تسعة وتسعين

لاورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا والقتاسخ فيه قدم راسخ به قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان زواجا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً أم لا (والوزن حق) قوله تعالى والوزن يومئذ الحق والبيان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والفعل فاصر عن ادراك كيفيته وأنكره للعزلة لأن الأعمال أعراض وإن أمكن أعادتها لم يكن وزنها ولا لها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن فلا أشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى مطابقة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم المطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) للثبث فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للؤمنين بأيمانهم والكفار بماثلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً وقوله تعالى فإما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وسكت الصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره للعزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مأمور (والسؤال حق) لقوله تعالى «لنسلأنهم أجمعين» ولقوله عليه السلام «إني قد نلت المؤمن يضع عليه كنفه وسيره فيقول أنرف ذنب كذا أنرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قل تعالى سترنا عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فنبأدى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الألعنة

من الأجزاء الأصلية للآ كوكب نقطة تولد منها شخص آخر \* قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن أن يصير نقطة وجزءا أصليا والفساد في الوقوع لاق الجواز (قوله) وأن الجنى ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالاتفاق لا بضم زائد واللازم تغذية بالشركة في المعية وفيه بحث لأن العذاب الروح التلقئ (قوله) قلنا غاياتهم التناسخ الخ) حاصل الجواب أن التناسخ مفارقة البدن بسبب ذوات الأجزاء والتغير بها في الهيئة والتركيب وقد يتوهم أن حاصله منع التغير بناء على أن البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الأول فيكون عين الأول ويعترض بأن قوله تعالى «كأنما ضجت جلودهم بدلانهم جلودا غيرها» يدل على تغير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغير الهيئة والتركيب وأنت خير بأن دعوى اتحاد الأجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله) أن كتب الأعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية

هي التي توزن لا يخاف عن شوب وهو أنه ثبت أن كتابه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع ضربه بقلب في الكفة لتعقوبه  
سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذ لم يكن للعمل وزن فكيف يبالغ الكتاب الصغير جدا في الكفة العظيمة الكبيرة وتلغ المصارف اليه بقوله  
وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض ليس بشئ ، ولأنه لا ينكر أحد أن فعله تعالى لا يخاف عن حكمة وقائده فليست تقدر انتفاء النقص  
لابد من الفائدة . ويمكن أن تكون الحكمة في الوزن أن يطلع حفظه الناس على استحسان كل معذب وملائكة الرحمة على استحسان كل بر .  
ومن أنكر للوزن فسر ذلك يقابل الحسنات بالسيئات يظهر رجحان أحدهما أو تساويهما ( قوله والكتاب المثلث الخ ) وصف الكتاب  
فتباعد على أن المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بجنس وصفه يتم بيان اليهود قوله كنهاف بالكتاب يحتمل  
معنيين كتاب الله تعالى أي ظهور كتابه الباطن على الحساب وكتاب البداية لأن الكتاب يذكر الحساب لأنه ليس إلا له . وغال يشرع زواله

وقد ثبت بالسنة فغاة القرآن لأهلوه ومجانبته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الأعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على أن السؤال للؤمنين على وجه السر وأن السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمل على الإقرار بذنوبه في التماس كنف الله بحركة حرز وسرته وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى أنا أعطيناك الكوز) الكوز في الآفة عند الأكثر الخبر البالغ في الكثرة. ومن حمل على الماء قال انما سمع لهر في الجنة. ومن قال انما سمع حوض في الوقف قال سمع كوز لأنه يمتلئ من نهر الكوز. وتخفيفه في شروح كتب الحديث فلا استدلال بالآفة استدلال بنوع آفة. وقوله ماء أبيض من اللبن شاذ لأنه لا يجيء أفضل التفضيل من اللون. وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللان ويؤيد الأول ما في رواية أبيه باريق من الذهب والفضة كمد نجوم السماء. وقوله من شرب منها فلا يظم أبداً (١١٦) فلا يشرب ماء الجنة الا لتستمتع وأما البتلي بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ

الحوض منه واما أن لا يظم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور أن الميزان قبل الصراط وما روى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فلي الميزان فان لم تجدوا فلي الحوض فوجه أن الطلب في الميزان للرتبة يجوز أن يتألف من كل طرف على رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المتأخرين للوقوف والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن العتمر من غير حمل بالوقوف واختلاف قول الجبائي في نفيه وإثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عندهم أنكره أنه الأعمال الرديئة

الله على الظلمين (والحوض حق) لقوله تعالى أنا أعطيناك الكوز ولقوله عليه السلام «حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماءه أبيض من اللبن ويرى به أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظم أبداً» والأحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المتأخرين لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للؤمنين والجواب أن الله تعالى قادر على أن يتمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخائف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تخصي وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك ادخال عالم في عالم أوعال آخر خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتئام وهو باطل قلنا هذا مني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (ومما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المتأخرين أنها إنما تخلفان يوم الجزاء وثلاثة آدم عليه السلام وحواه واسكنهما الجنة والآيات

والبيئات أجساماً ظلمانية (قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك الكوز) يشير إلى أن الكوز هو الحوض والأصح أنه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الوقف (قوله ويرى به أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيق فيتلذذ برحمة وطعمه عند الشرب الثاني أن وقع (قوله من شرب منه فلا يظم أبداً) ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظم ممن شربه وإن دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح. والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فلي الميزان فان لم تجدوا فلي الحوض فوجه أن الطلب في الميزان للرتبة يجوز أن يتألف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين الدنيا مخالف

التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرة ما يقصر بقعتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن لا جامع يكون تمسك المنكرين بالجنة والنار مطلقاً لكن الدليل لبعض المتأخرين. والفرق الإسلامية لا يشكرونها مطلقاً فدر عليه أنه يدل على امتناعها مطلقاً وأتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر أنهما لو كانا في عالم العناصر لم يتناسخا وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتلقاها بها فيها وأتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً بالدليل العقلي فليق بمآل التزمه بمحاله وجهاً أجماله كان في عالم الأفلاك له الحرق والالتئام أن ما لا يجوز فيه الحرق والالتئام لا يخلط طبعه من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجهه من حيثهما من قبيل ما يتكئون ويفسدوا ما وجهاً أجماله كان خارجاً عن عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الحرق والالتئام بل للذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكروي وجدعاً آخر لكان كرهياً أيضاً فعرض بينهما خلاه وإنه محال (قوله ولثلاثة آدم وحواه) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار إذا قلنا لا بالفصل ومن زعم أن الجنة مخلوقة جندال إنهم بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسرهما وقد فتحت كورة بالشام وأقربه بالعراق وكان بين فارس

وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الأعباء على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى « اهبطوا مصرا » وقوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا » يحتمل الجعل التقديري المفعولين فيكون للذي نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعما يجعلها جزاء لهدم أرواده العلو والفساد. وما في بعض الحواشي أن هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما (١١٧) بوعده الحق (قوله لو كانتا

موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة) فيها هلاك لو وجدنا بعد أيضا لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يتخالف كل شيء هلاك إلا وجهه . وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قبل يريد به الانتفاع المقصود به والامنا لا يفتي بدل على وجود الصانع وهو من أعظم النافع (قوله أي اثنتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لاثنتين تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى الاصطلاح عليه لكان لاثنتين افادة

الظاهرة في أعدادها مثل أعدت لثنتين وأعدت للكافرين إذا ضرورة في المدلول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا » قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم تنقي سألته عن المعارض. قلوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى « أكلها دائم » لكن اللازم باطل لقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام كل الجنة بعينه وأما الراد بالادوام أنه إذا فتى منه شيء جى . ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العلم (اقتبان لاقتنيان ولا يفتي أهلها) أي اثنتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين « خالدين فيها أبدا » وأما ما قيل من أنهما لم يكنا ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء. وذهب الجهمية إلى أنهما بفتيان ويقتضي أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) فذاختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة الشرك باق و قتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وكل مال البتيم وعقوق الوالدين المسلمين والحاد في الحرم وزاد أبوهريرة أكل إلى با وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كل ما يوعده عليه الشرع يحرمه وقيل كل معصية أصرعها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق

لاجماع المسلمين. وقد تبوهم أنه مردود بقوله تعالى « قلنا اهبطوا منها » إذ الهبوط انتقال من المكان العالي إلى المكان السافل. ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقعة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لأجلهم \* فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كأنه لم لانفسها \* قلت يمكن أن يقال للتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فصدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الأكل بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الا لازم إذ المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء . وهو بكل شيء عليم (قوله وأما الراد بالادوام الخ) يعني أن المراد هو الدوام المتجدد العرفي فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الأوقات . ولك أن تقول هلاك كل شخص بحدود ماله لا بحدوده النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفتي بدل على وجود الصانع وهي من أعظم النافع (قوله الشرك بالله) ان أراد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر تنقي خارجة

مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها النار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها الجنة (قوله وذهب الجهمية إلى أنهما فتنيان ويقتضي أهلها ما هو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لو لم يكن الراد فناء لحظة تحقيقا لحكم « كل شيء هالك الا وجهه » (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالورد أنواع الكفر غيره فيرد استمر ذلك ذكر السحر لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التهمة. والمراد بالقرار عن الزحف القرار عن جيش الكفار الزاد على ضعف جيش المسلمين. والالحاد في الحرم ترك الاستقامة في أمره . وأورد على قول صاحب الكفاية أنها اسبان اضافيان أن يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبارا . ولراد بالكبيرة غير الكفر بقر شيا محكم عليها

(قوله بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح أن يكون مبنى لكونه ليس يؤمن ولا يصلح بل من المخالفين الحسن  
 ليس بكافر. وسيأتي مبنى أنه ليس يؤمن ولا كافر مستوفى. والمخالف في علم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن  
 فانه زعم أنه دخله في النفاق ولا يخفى أنه كفر مضمّر (قوله نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف

(١١٨)

كان كفرا) أى بحسب الظاهر وسوى حكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن ولو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والأحاديث الناطقة) أى بالدلالة صريحة. وفي كون ما ذكره من الآيات صريحا بحث لأن الخطاب للمؤمنين البربريين من العصيان. وفرض القصاص واجب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الاذعان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع للفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات. ولك أن تجعله لا لأحداث حتى لا يتبقى الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لعير المؤمنين) للتفق عليه عند المعزلة. أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا للتفق عليه وتركنا للختلف فيه) لاختلافه في إخفاء أن القول بأنه ليس يؤمن مختلف فيه وكذا

انهما إسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية إذا أضيت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيت إلى مادونها فهي كبيرة. والكبيرة المطلقة هي الكفر إلا إذا ذهب كبره. وبالجملة المراد هنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا للمعزلة حيث زعموا أن من ركب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر وهذا هو النزلة بين النزتين بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان (ولاندخله) أى العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانه ذهبوا إلى أن من ركب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان. لنا وجوه الأول ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلب فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به إلا بما ينفيه ويجرد الإقدام على الكبيرة للذة شهوة أو حمية أو ثقة أو كسل خصوصا إذا اقترن به خوف العقاب ورحمة الغفور والعزم على التوبة لا ينفيه. ثم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب. ولا نزاع في أن من العاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلامة كذلك بالأدلة الشرعية كسجود الصائم والقائه للصنف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك. ع. ثبت بالأدلة أنه كفر. وهذا ينحل ما قيل إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبنى أن لا يصير للقر الصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والشك. الثاني الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القتلى ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا تو بوا إلى الله توبة نصوحا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وان طافتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ الآية وهي كثيرة الثالث إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لمع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لعير المؤمنين. واحتجت المعزلة بوجهين. الأول أن الأمة بعد اتفاهم على أن من ركب الكبيرة فاسق اخشعوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا للتفق عليه وتركنا للختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس يؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب أن هذا أحداث لقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم النزلة بين النزلتين فيكون إطلاقا والثاني أنه ليس يؤمن لقوله تعالى ﴿ أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ﴾ جعل المؤمنين مقابلا لفاسق وقوله عليه السلام ﴿ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام ﴿ لا إيمان لمن لا أمانة له ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام الرذنين ويدفونهم في مقابر المسلمين. والجواب أن الرد بالفاسق في الآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق (قوله أنهما إسمان إضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ﴿ ان تحنبوا كبار ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم ﴾ والتوجيه ما سيجيء من أن الرد بالكبار جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه فهم منه عدة حلالا فإن الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق التالي (قوله لما أجمع عليه السلف) لا يقال لإجماع مع مخالفة الحسن \* لا ناقول النفاق كفر

سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك للختلف فيه. نعم اختلاف الأمة بمرسبها مضمّر لتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا أحداث لقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمعزلة بين النزلتين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمّر على أنه لا يخالف لإجماع للتقدم لاناف لإجماع لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الآن يقال الكفر المضمّر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق) فيتنصرف الفاسق المطلق إليه لأنه الفرد الكامل سيافى مقابلة للمؤمن ويمكن الجواب أيضا بأن الرد بالمؤمن الكامل في الإيمان وإذا كان الحديث



واردا على سبيل التخليط لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يثبت كذب الشارع، ومنهم من قال المراد الايمان الكامل لكن ترك التعقيد تظاهرا لمصلحة. ويمكن أن يجعل الحديث نهائيا في صورة الخبر فيكون في قوة لازمي الزاني وهو مؤمن قيد التهيي الحال النافية للزنا بمبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان الصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الرداء أنه سمع رسول الله ﷺ يقص على المتبر وهو يقول ولبي خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولبي خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وان زني وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولبي خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يا رسول الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الرداء. وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان. والرمح الذي يقال رغا أغنى الله ذلك عن كرمه وأرغمه الله ذلك والاصل في ذلك أن غاية القتل أن يضع القليل الحبة على الارض تواضعا فيصل الرغام أي (١١٩) التراب أنفه (قوله) واحتجت الخوارج

بالنصوص الظاهرة) ووجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق. والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلتة فلا يقتلوا الأفساق لا يصدق بما أزيل الله عنهم التصديق بما أزيل الله عنهم ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا ينبغي أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومنع عن جعلها متروكة الظاهر اما بأن المراد بما أزيل الله التوراة بقرينة سابق الآية وأن المراد من يحكم بشيء مما أزيل الله بناء على أن ما لا يعوم فتحمل الآية على عموم للفني وإن كان الظاهر في عموم لدخول الفني على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية يحصر

والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لأبي ذر لما بالغ في السؤال وان زني وان سرق على رغم أنف أبي ذر. واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كونه كفولا تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وقوله تعالى «ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون» وكقوله عليه السلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» وفي أن العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى «أن العذاب على من كذب وتولى» وقوله تعالى «لا يصلاها إلا الناسي الذي كذب وتولى» وقوله تعالى «إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين» إلى غير ذلك، والجواب أنها

مضمرة وقيل المراد هو الإجماع المتقدم عليه وهو غلط والاول ما خالفه الحسن (قوله) والحديث وارد على سبيل التخليط \* لا يقال فيحتمل ذلك بل يتم الكذب في اخبار الشارع \* لاننا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تظاهرا لمصلحة. وفيه دلالة على أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمنين (قوله) على رغم أنف أبي ذر) رغم الأنف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب ووجه مذلة صاحبه يقال فقلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لأجل ادلاله والجواب في الحديث متعلق بمنحرف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله) ومن لم يحكم بما أزيل الله) وجه الاستدلال أن كلمة من عامة تتناول الفاسق. والجواب أن الحكم بشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أزيل الله تعالى وأيضا كلمة ما هنا لا جنس فيم بالغ في ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أزيل الله (قوله) ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال أن ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر. والجواب أن هذا الحصر ادعائي للبيان لا الفاسق يقال الكافر بعد الايمان وقيله اجماعا (قوله) من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب أنه محمول على التارك مستحلا أو على كفران النعمة (قوله) أن العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال أن تعريف السند اليه يحصره على السند أغنى السكون على الكذب

الفاسق على من كفر بعد الايمان. ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق ولو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفاسق في الكفرة. ويرد عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبدلنايم الحصر لان من كفر لا يبعد الايمان أيضا فسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف السند لتعريف الحصر. ويدفع عنه بأن فسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار. وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا ذكر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي. ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم. وكيف لا وبض الذنوب بما حمله الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز أن يشكون الصلاة منه والجواب للشارح اليه في كلام الشارح بترك ظاهره اما ما قيل ان المراد التارك على وجه الاستحلال والمراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر للشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم مصوما. ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب للاستغراق في كل عذاب على من كذب وتولى فلا يمكن كل فاسق كافر الرب يصح حصر العذاب في الكافر إذ يكون المعاصي معصيا من ضروريات الدين. وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا ينبغي أن ألت الله على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا ينسب صاحب الصغيرة

ويسعى للاجتناب عن الكبائر. ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الحزى ظاهر في الاسترقاق فلم يكن العاصي كافراً لم يكن كل خزي على الكافر ينال العاصي العذب أيضاً خزياً لقوله تعالى «وانك من تدخل النار فقد أخرجته» وترك ظاهر ما يخص الحزى. وفيه أيضاً تقسم من أنه لا يدل على كثر أرباب الصفات. وقوله لنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر بوجه أن عدم كفر صاحب الصغرة مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يفر أن يشرك به جامع السليبي) يعني بلاتوبة ويرد جامع السليبي قبل ظهور المخالفين لمخالفة المنعقد والمجاويف ذلك حيث قالوا دام العذاب أنما هو في حق الكافر المأذون والقصر. وأما المبالغ في الاجتهاد الذي يهتدل به لا يملك له دلائل الحق فتدور مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون إلى جواز مغفرة الشركهم أهل السنة لأنهم تصرف منه تعالى في ملكه ولأنهم يفعل ما يشاء ولا يستلزم محايضه والذاهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والأدلة الثلاثة المذكورة (١٢٠) مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد وتجه على قوله قضية الحكمة

متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ماسر والحوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم ( والله لا يفر أن يشرك به ) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً وإنما على عدمه بدليل السمع وبعضهم إلى أنه يتم عقلاً لأن قضية الحكمة التفرقة بين السيئ والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الترامة وأيضاً الكافر يستفده حقاً ولا يطلب له عفواً ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكماً وأيضاً هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب ( ويقرر مادون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر ) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة لآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصونها بالصفات والكبائر المقررة بالتوبة ونسكوا بوجهين الأول الآيات والاحاديث الواردة في

والجواب أنه ادعى أن شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره ( قوله والله لا يفر أن يشرك به ) أي أن يكفر به وإنما عبر عن الكفر بالشرك لأن كفار العرب كانوا مشركين ( قوله وبعضهم إلى أنه متمنع عقلاً ) أي ذهب بعض المسلمين إلى امتناع المغفرة عقلاً بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من أن هذا قول بإيجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولاً. وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي فينبغي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبح ويقبح الحسن على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لمناظرتها الحكمة تتم بحد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمه خفية ولو سلم فتجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب السيئ مثل إثباته الحسن دونه ثم إن نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الإبد دعوى بلا دليل ( قوله والمعتزلة يخصونها ) فديطن أن الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح

التفرقة بين السيئ والمحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بإثابة المحسن دون السيئ ولا يتوقف على تعذيب السيئ ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين السيئ والمحسن لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً إن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية. وبدفعه أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر يستفده حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يستفده حقاً في الدنيا ويدفع الحجاب يستفده ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز أن يفر ويرد

على قوله وأيضاً هو اعتقاد الأبد أن الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الأزل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاده الباطل فإذا قول بزمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبداً لا محالة. واعلم أن مقتضى تكفير الحوارج صاحب الصغرة أن لا تفر الصفات أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر ( قوله ويقرر مادون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر مع التوبة أو بدونها ) فات بيان حكم الشرك مع التوبة إلا أن يقال المراد بقوله لا يفر بالشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتعبد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولكن أن يجعل الشرك مع التوبة بخلاف ما دون ذلك. ثم تعقيد المغفرة بالمثبت يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فإنه تعين مغفرته فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لا يفر ومغفرته ما دونه متعلق بالمثبتة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها أن تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية به وذكرها. ولا يخفى أن التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين ( قوله والمعتزلة يخصونها ) أي يخصمون الآيات والاحاديث إذ اخلص لهم سواء ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصفات مطلقاً على إيساعده النظم لأن الكفر أيضاً مغفور

التخصيص

بالتو بقوله نعم هنا جل خبر يخصمون الخبر تأتي بضمون الخبر قولاً مطلقاً لا محالة لا يلزم من تخصيص الآيات والأحاديث إطلاقاً وقوله وتمسكوا برؤوسهم يرد به التمسك في منضمهم أو في تخصيص الآيات والأحاديث (قوله وزعم بعضهم أن الحلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الأشاعرة ومستندنا المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد نحو علفباد ونحوه يرض على العبادة وليس اخباراً حتى يكون الحلف فيه تبديلاً للقول. وقد يقال في الوعيد تضمر للشبهة لا في الآتي بالكفر بخلاف الوعد فان الكفر مخصص في القول البت. ويمكن أن يراد بقوله للذنوب إذا علم أنه لا ينافي أنه إذا علم احتمال أنه لا ينافي كان ذلك مع (١٢١) كمال شهرته في القرب تقريرا

لمعل الذنب لانه يشكل على الاحتمال ويختار مشاهه الماثل ولا يخاف من لئال فالأحوط أن يجمل الوعيد قولاً بقاء. وكما أن التقرير على الذنب يتخالف حكمه الارسل يخالف قائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنبت تركها الكبيرة أم لا) قيل للراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وما ذكره الشارح من الأدلة فلا تلبت الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لا يشكره فتأمل. وكأني به يدان ترك الشارح ما به من اثباتنا ينكره الخصم وأن بلايتين من اثباتنا يترفع به. وفيه أن دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبيرة والآية تدل عليه ادخل الصائر مع الاجتناب

وعيد الصاة والجواب أنها على تقدير عمومها أغناك على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص للذنوب المفور عن عمومات الوعيد. وزعم بعضهم أن الحلف في الوعيد كرم فيجوز من آفة تعالى. والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال آفة تعالى (ما يبدل القول لدي). الثاني أن الذنب إذا علم أنه لا ينافي على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغرا لا يغير عليه وهذا ينافي حكمه ارسل الرسل. والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف وعمومات الواردة في الوعيد للقرونة بقاء من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجرا (و يجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنبت تركها الكبيرة أم لا أدخلوها تحت قوله تعالى (و يفر ما دون ذلك لمن يشاء) وقوله تعالى (لا تأخذ من صيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) والأحصاء أن يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنبت الكبيرة لم يحز تعذيبه لا بمعنى أنه يتمتع عقابا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمية على أنه لا يقع لقوله تعالى (و ان تجنبوا كثير ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم) وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لا تمامها والاسم بالنظر إلى أنواع الكفر

التخصيص بالكبائر للقرونة بالتوبة في قوله تعالى (ان آفة لا يفر أن يشرك به) الآية إذا كفره بالتوبة لم يشرك في كل خاص مع أن التعليق بالمشيئة يقد البضية. وأيضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصائر لان مغفرة الصائر عامة والصحيح أن الصيرة للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة مافي هذه الآية مخصوصة بالصائر جميعا بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصائر إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يفرضها ان شاء (قوله) أغناك على الوقوع) أغنا استطرذ ذكره هنا ردا لتكسكه بهذه الآية في الجواب أيضا والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله) وزعم بعضهم أن الحلف الخ) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يحذفونهم وفيه جواب آخر (قوله) وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم أن الكرم إذا أخبر بالوعد فلا تلاق بشأنه أن يبين أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله) ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وما ذكره الشارح من الأدلة فلا تلبت الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لا يشكره فتأمل (قوله) وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع إذ الراد بالكبائر أنواع الكفر وأشخاصها

(١٢١ - عقائد)

تحت حكم المغفرة المطلقة بالمشيئة وتحت الأحصاء المجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين العقاب. وأيضا الأدلة تدل على الوقوع جزما إذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدمه لقطع بالوقوع وعدمه لخصوص أصحاب الصائر والمغفرة جزما بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبيرة وفي قوله والأحصاء إنما يكون لسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الآن يتكفل بأن الراد إنما يكون لسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة. وانا لا نسلم أن الأحصاء لسؤال والمجازاة بل يحكون لجرد السؤال. وقيل بل يكون ليلم المفور له حتى نعمة للفرقة في ذمته فلا يفوت شكرها وسوق الآية بنفيه وانظر ولا تغفل (قوله) وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني للعلق عليه التكفير لثبوت الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبيرة أيضا. ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالتكفير لا يكفر لثبوت الاجتناب عن الكفر وهو لثبوت عدمه فالتكفير لا يكفر عملا لمرة لا فلا يلبس على ظاهرها بالطلاق فلا تكون تعلقا لا تعلقا بطول به ولا يفتي

أن حمل كبار ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهاين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن تجنبوا الكفر  
 لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق أن مدلول الآية تكفير الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتطبيق الغفرة بالمشيئة في آية أخرى  
 مخصوص بماعدا ما اجنب معهن الكبائر (قوله) لأنه أعاده ليعلم أن ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ الغفر (لو كان الرد  
 التنبيه على أن لفظ الغفر يطلق على ترك الواحدة على الذنب لقال والغفوع الذنب بل قال «ويفر مادون ذلك» ويفر بل يشاء من  
 الصغار والكبار فالأولى أن الناطق قوله إذا لم يكن عن استحلال فهو إفادة لا عادة. ويرد أنه لا وجه لتخصيص بالكبيرة إذا الصغرة أيضا  
 كذلك وأن الاختصار الأوضح الجامع لتسكتين أن يقول ويفر مادون ذلك لمن شاء من الصغار والكبار ويفر إذا لم يكن عن استحلال  
 وبغديه أنه يفغوع الذنب عن استحلال (١٢٢) إذا تاب عن استحلال وإن لم يقب عن الذنب. وقوله وليتعلق به

وإن كان الكلامة واحدة في الحكم أولى أفرادها القائمة بأفراد الخطاطين على ما تمهد من قاعدة  
 أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد بالأحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم  
 (والغفوع الكبيرة) هذا مذكور فباسبق لأنه أعاده ليعلم أن ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه  
 لفظ الغفر كما يطلق عليه لفظ الغفرة وليتعلق بقوله (إذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر)  
 لما فيه من التكذيب للنافي للتصديق. وهذا قول النصوص الدالة على تخليد الصاة في النار أو على سلب  
 اسم الأيمان عنهم (والشفاعة ثابتة لرسول الأخبار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار خلافا  
 للغزلة. وهذا معنى ما سبق من جواز الغفوة والغفرة بدون الشفاعة بالشفاعة أولى وعندهم لم يحز  
 لم يحز. لنافوه تعالى «واستغفر الذنوب والمؤمنين والمؤمنات» وقوله تعالى «فانتمم شفاعتنا الشافعين»  
 فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والألا كان لنفي ضحها عن الكافرين عند  
 القصد إلى تنقيح حالمه وتحقيق بأسهم معنى لأن مثل هذا المقابلة يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما  
 يعمهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عده خيرا بد عليه أما ما  
 يقوم حجة على من يقول بمفهوم مخالفة وقوله عليه السلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وهو  
 مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة للنبي واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى «واتقوا يوما  
 وسفر قماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع. ولولم تحمل الكبيرة على الكفر لبق التقييد بدلائل  
 والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لأنه يجوز مغفرة الصغار بدونه (قوله) والشفاعة أي المقبولة  
 ثابتة. لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم  
 أهل الكبائر بطريق الأولى \* لانا نقول لانسلم للملازمة لأن جزء الأدنى لا يلزم أن يكون جزء  
 الأعلى الذي له جزء آخر عظيم. ولوسلم فقل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة  
 أولسهم الدخول في النار أوفي بعض مواقف المحتر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع  
 (قوله) والمؤمنين والمؤمنات أي لذنوبهم وهي تتم الكبائر (قوله) يدل على ثبوت الشفاعة  
 وعلى أنها ليست لرفعة الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تنقيح الحال وتحقيق البأس

قوله يراد به التعلق الصوى  
 إذا كان إذا قصر طول العطف  
 أيضا إذا كان ظرفا صرطا.  
 وقوله وهذا قول النصوص  
 الدالة على تخليد الصاة أو  
 يحتمل التخليد على امتداد  
 الزمان أو على التخليد وسلب  
 الإيمان أو يؤول بالتخليد أيضا  
 فالأولى ويؤول بهذا  
 النصوص الدالة على فاعرفه  
 (قوله) والشفاعة أي المقبولة  
 على أن اللام للمهد والا  
 فالشفاعة للطفلة ثابتة  
 بالكتاب حيث قال تعالى  
 «ولا يقبل منها شفاعة»  
 ولولا الكلام في الشفاعة  
 للقبولة لم يأت ثبات  
 التمسك بها في نفي ثبوت  
 الشفاعة وهل يشفع النبي  
 ﷺ لتارك السنة وقد  
 ثبت «من ترك سنتي لم ينل  
 شفاعتي» وقد حكم علماء  
 الأصول بقتضاه من أن

جزأ ترك السنة حرمان الشفاعة جري عليه الشارح في التلويح الظاهر أنه ثبت لهم الشفاعة إذا أحدث  
 وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكرم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» لأنه وعد لا يجوز الخلف  
 فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الأخبار الشافعين وأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه أن حرمان  
 تارك السنة عن شفاعته الرسول يقتضي حرمان الذين عنها بطريق الأولى على أن الحرمان عن شفاعته الرسول لا يوجب الحرمان عن  
 شفاعته غير من الأخبار. ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزء الله تعالى فيجوز أن يفوق الله شفاعته  
 عن الذنب ولا يفغوع تارك سنته (قوله) بالمستفيض من الأخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تريض منه بأنه لا وجه  
 لتخصيص التمسك بالجبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فتوقف دلالتها على إثبات إيمان صاحب الكبيرة  
 ولأن الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة للاستغفار في الدنيا أن يوقفهم الله تعالى لتوبتهم يصبروا  
 مغفورين. وأما الثانية فلا نشاء ما استدلال بمفهوم مخالفة ودق وجه التفصي عنه ولا يهاجم على أن تكون رد الاعتقاد الكفراناً لهم

شعناؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالته الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالته الخ. فلو كان يجب تخصيصها بالكفر نظر إلى أنها  
 للنافعة لعمومها فلا يتجه أن تسليم الأدلة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص والكفر وضع عموم الأشخاص باعتبار  
 الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس التكررة نفس مهمة فكون ضمير منها لنفس الهمزة بهذا اندفاعاً من ضمير منها راجع إلى النفس  
 الثانية العامة بالوقوع في سياق التي فلا يتخصص وإن كان للقول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه متقوض بقوله لا يراد بالرجل في النار وهو  
 على السطح لأن الضمير عاد إلى الرجل وغير عام وهو ضيف لأن التركيب مصنوع الرقي ويراد على السطح ولو سلم فظهر ما نحن  
 فيه لا يراد في النار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير التكررة في سياق التي كالنكرة فيها ومنع عموم الوقت والأحوال يستد  
 جوراً أن يكون يوماً لا تتفتح فيه شفاعته بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون (١٢٣) ذلك في بعض اللواقف في يوم القيامة

(قوله) فلان التائب ومرتكب

الصغيرة المجنب عن  
 الكبيرة لا يستحق  
 العذاب عندهم) برده  
 أن مرتكب الصغيرة التبر  
 المجنب عن الكبيرة  
 يستحق العذاب على الصغيرة  
 واللا يمكن لتقييد المجنب  
 عن الصغيرة وجه فيصح  
 العفو عن صغار مرتكب  
 الكبيرة. نعم لو سلم ما

شرح اللواقف أنه لا استحقاق  
 عندهم على الصغار أصلاً  
 ثم قوله لا معنى للعفو إذ  
 العفو ترك عفواً للسمعي  
 على ما ثبت في الآية (قوله)  
 لقوله تعالى فمن عمل مثقال  
 ذرة خيراً يره) يشكل  
 الاستدلال بهذه الآية بأن  
 الرشد لا يجزى بإيمانه  
 والأعمال الصالحة والكفر  
 إذا أسلم لا يجنب بذنوب  
 أيام الكفر فلم أن رؤية

«لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاع» وقوله تعالى «ما الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع»  
 والجواب بعد تسليم دلالته على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها  
 بالكفر كما بين الأدلة. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة  
 والاجماع قالت الممثلة بالعفو عن الصغار مطلقاً وعن الكبائر بسبب التوبة والشفاعة لزيادة  
 الثواب وكلاهما قدس الأول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجنب عن الكبيرة لا يستحق  
 العذاب عندهم فلامعني للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن  
 الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماؤنا من غير توبة لقوله تعالى  
 «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار  
 ثم يدخل النار فيخلد لأنه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى «وعد الله المؤمنين  
 والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار» ولقوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت

لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قوله) ولا يقبل منها شفاع) ظاهر الآية في أصل الشفاعة وتولو  
 لزادة الثواب ثم أنه يحتمل أن يكون الضمير لنفس الثانية لمعنى إن جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها  
 فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله) بعد تسليم دلالته على العموم في الأشخاص) يشير إلى منع الدلالة على  
 عموم الأشخاص. واعترض عليه بأن النفس تكرة في سياق التي عامة والضمير راجع إليها فيعم أيضاً.  
 ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها فإن التكررة للشفاعة خاصة  
 بحسب الوضع وعمومها عفى ضرورة فإذا قلت لا يراد في النار وأما هو على السطح ليس يلزم منه أن  
 يكون جميع العالم على السطح. نعم لو قيل الضمير للتكررة فوقه في سياق التي كوقوعها فيقيم أيضاً  
 يبعد جداً (قوله) يجب تخصيصها بالكفر \* ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الأشخاص \*  
 قلت السلم هو الدلالة على العموم لا رادته (قوله) فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة غير  
 المجنب عن الكبيرة ممنوع وإلى صغيرة المجنب غير مفيد فأنزل (قوله) لأنه باطل بالاجماع) لأن  
 جزاء الإيمان هو الجنة والخروج من الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وفيه منع  
 ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله) ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

الحير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر شرط عدم هدم الخير. وللممثلة تجعل الإيمان محطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما ثبت عدم  
 الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج: أنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب. وبذهبن الاستدلال مبني على تقرير أن  
 جزاء الإيمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الأعمال  
 الصالحة بما سوى التلبات والترويض والافق قام بجميع ما عداه فيرى عن الكبيرة. ثم أنه لا يثبت للذهب إذا يدل على أن لا خلوداً لمصاحب كبيرة  
 حق من ليس له عمل صالح ثم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات الدعي كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب  
 الخصم الآن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلداً والبعض غير مخلد ينفى الاجماع على نفي القول الثالث الحكم بنفي الخلود فبعد دخول أهل  
 الكبائر من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقائل من سلم من للفسرين وكلاهما لا يخفى من جهة  
 دلالتها. والحكم بأن أهل ما قبل لا عظم الجنات لجنايتهم دونها خلاف العدل وإن كان لا لزوم للاتصاف بالعدل من تعلقها بها في الدنيا

يُتَجَمَّعُ عَلَيْهِ أَهْلُ نَوْعٍ فِيهِ مَرَاتِبٌ مُخْتَلِفَةٌ فَلْتَكُنْ مَرْتَبَةُ لَيْسَتْ الْكُفْرَ الْكَبِيرَةَ وَالْقَوْلُ أَنَّ التَّوَعُّدَ بِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ جَعَلَ الْكُفْرَ أَوَّلَ الْأَنْوَاعِ (قَوْلُهُ وَذَهَبَ لِلْمُتَزَلِّ إِلَى أَنْ مَنْ أَدْخَلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيهَا) وَهُوَ عِنْدَ جُمْهُورِهِمْ صَاحِبُ كَبِيرَةٍ وَوَاحِدَةٌ فَانْ كَبِيرَةُ الْوَاحِدَةِ تَحْتَضِرُ جَمِيعَ الطَّائِفَاتِ وَعِنْدَ غَيْرِ الْجُمْهُورِ اخْتِلَافٌ فِي أَجْزَاءِ الْكَبِيرَةِ فَتَقَطُّ عَنْوَاجِبُاطِ الطَّائِفَةِ لَهَا فَصَلَّاهَا الْوَاقِفُ فَقَوْلُهُ لَا نَهَامَا كَافِرًا وَصَاحِبُ كَبِيرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ بظَاهِرِهِ فَاقْتَالَ (قَوْلُهُ وَالْجَوَابُ بَمَنْ قِيدَ الدَّوَامِ) لَا مَنَعَ الْخُلُوصَ وَالْإِفْتِخَارَ عَلَيْهِ لِلنَّعْ لَا نَهَامَا لَيْتُمْ مَا ذَكَرُوهُ فِي بَيَانِهِ مِنْ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ خَالِصَةً لَمْ تَنْفَعَلْ مِنْ مَضَارِ الدِّينِ لِأَنَّ الْإِفْتِخَالَ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْخُلُوصِ وَلَا يَنْحَى أَنْ يَكُنْ الْجَوَابُ أَيْضًا بِأَنَّهُ مُعَارِضٌ مَسْبُوقٌ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ جِزَاءَ الْكُفْرِ جِزَاءَ مَا هُوَ دُونُهُ خِلَافَ الْعَمَلِ (قَوْلُهُ وَالْجَوَابُ أَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لَيْسَ كَقَاتِلِ الْكَاْفِرِ) وَتَعْلِيْقُ الْقَتْلِ بِالْمَشْتَقِّ ضِدٌّ عَلَيْهِ لِأَخْوَفِيَّتِهِ أَنْ يَحْتَفِظَ (١٢٤) بِخُصِّ الْآيَةِ بِتَحْرِيمِ قَتْلِ الْمُؤْمِنِ لِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَلَا يَفِيدُ تَحْرِيمَ قَتْلِهِ مُطْلَقًا

وَلِطَوِّقِ التَّحْقِيقِ بِقَوْلِهِ مُتَعَدِّيًا إِذَا لَيْسَ الْكُفْرُ قَاتِلًا لِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ الْأَمْتَهُ مَدَقَّالْطَّاهِرُ أَنَّ النِّظْمَ لَيْسَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالْمَشْتَقِّ بَلْ ذَكَرَ لِلشَّقِّ لِفُضْرُورَةِ احْضَارِهِ مِنْ تَعْلِقِ بِالْحُكْمِ إِذَا لَمْ يَكُنْ احْضَارُهُ الْإِبْدَكَرَ لِلْمُؤْمِنِ وَالتَّعْلِيْقُ أَغَايِشْتُ إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَكَرَ لِلشَّقِّ مِنْ ضُرُورَاتِ إِفَادَةِ الْحُكْمِ فَتَأْتِي فِيهِ قَائِمٌ مِنْ خُصَالِصِ هَذِهِ التَّعْلِيْقَاتِ وَنَسَّالَ مِنْهُ الصَّوَابُ وَالتَّوْفِيقَاتُ فَتَقُولُ فِي دَفْعِ عَنكَهُمْ وَزَجْوَانِ يَكُونُ هُوَ الصَّوَابُ إِنْ مَانَفِيدُ الْآيَةِ أَنَّ جِزَاءَ قَتْلِ الْمُؤْمِنِ عَمْدًا الْخُلُودُ فِي جَهَنَّمَ لِأَنَّهُ يَكُونُ فِي جَهَنَّمَ خَالِدًا إِذَا مَا يَسْتَحِقُّهُ الْعَمْدُ مِنَ الْجِزَاءِ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَجْزِيَ بِهِ بَلْ تَعَالَى أَنْ يَفُوعَهُ وَأَوْ يَكُنْ أَنْ يَنْدَفِعَ

لَهُمْ جَنَّاتُ الْقَرْدُوسِ زَلَّاهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَسْبُوقٍ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْقَاطِعَةِ عَلَى أَنَّ الْعَمْدَ لَا يَخْرُجُ بِالصَّبِيحَةِ عَنِ الْإِيمَانِ وَأَيْضًا الْخُلُودُ فِي النَّارِ مِنْ أَكْثَرِ الْعُقُوبَاتِ وَقَدْ جَعَلَ جِزَاءَ الْكُفْرِ الَّذِي هُوَ أَكْثَرُ الْجَنَائِثِ قُلُوبًا جِزَى بِهِ غَيْرُ الْكَاْفِرِ كَانْ زِيَادَةً عَلَى قَدْرِ الْجَنَابَةِ فَلَا يَكُونُ عَدْلًا وَذَهَبَ لِلْمُتَزَلِّ إِلَى أَنَّ مَنْ أَدْخَلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيهَا لَا نَهَامَا كَافِرًا وَصَاحِبُ كَبِيرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَصْرُومًا وَالْثَّابِتُ وَصَاحِبُ الصَّغِيرَةِ إِذَا اجْتَنَبَ الْكِبَارَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ عَلَى مَسْبُوقٍ مِنْ أَصُولِهِمْ وَالْكَافِرُ مَغْلَبًا لِإِجْمَاعٍ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ بِلَا تَوْبَةٍ لَوْ جِئَ مِنْ أَحَدِهِمَا أَنْ يَسْتَحِقَّ الْعَذَابَ هُوَ مُضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَاقِزُ اسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ مُنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ بَمَنْ قِيدَ الدَّوَامِ بَلْ مَنَعَ اسْتِحْقَاقَ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصِدُوهُ وَهُوَ اسْتِجَابُ وَتَأْمِنُ الثَّوَابِ فَضْلًا مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ قَانْ شَاعِقًا وَإِنْ شَاءَ عَذِبَهُ مَدَّةً ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ الثَّانِي النُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخُلُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (وَمَنْ يَمُوتْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا جِزَاءَهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا) وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَمَنْ نَصَحَ أَهْلَهُ رُسُلُهُ وَتَمَدَّدَ حُدُودُهُ يَدْخُلُهُ نَارُ خَالِدًا فِيهَا) وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئًا وَأَحْلَطَتْ بِخَطِيئَتِهِ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) وَالْجَوَابُ أَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لَيْسَ كَقَاتِلِ الْكَاْفِرِ وَكَذَا مِنْ تَعْدِي جَمِيعِ الْحُدُودِ وَكَذَا مِنْ أَحْلَطَتْ بِخَطِيئَتِهِ وَشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سَلَّمَ فَالْخُلُودُ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الصَّكِّ الطَّوِيلِ كَقَوْلِهِمْ سَجَنٌ مَغْلَدٌ وَلَوْ سَلَّمَ لِمُعَارِضِ النُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى عَسَمِ الْخُلُودِ كَمَا (وَالْإِيمَانُ) فِي الْفَتَا تَعْلِيْقُ

مَبْنًى هَذَا اسْتِدْلَالٌ عَلَى أَنَّ الْعَمْلَ الصَّالِحَ لَا يَنْتَابِلُ لِلتَّوَكُّلِ ثُمَّ لَا يَدُلُّ عَلَى عَسَمِ خُلُودٍ مِنْ لَأَعْمَلُ لَغَيْرِ الْإِيمَانِ لَكِنَّهُ يَبْطُلُ مَذْهَبُ الْإِعْتِرَالِ (قَوْلُهُ وَقَدْ جَعَلَ جِزَاءَ الْكُفْرِ) أَيْ عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِالْأَمْتَهُ وَنَحْوِهَا فَلَا يَرُدُّ جَوَازُ التَّفَاوُتِ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ حَتَّى لَا يَزِيدَ الْجِزَاءُ عَلَى الْجَنَابَةِ وَهَذَا الدَّلِيلُ الزَّامِي وَالْإِفْتِخَارُ تَعَالَى فِي مُلْكِهِ لَا يَوْصَفُ بِالظَّالِمِ (قَوْلُهُ مُضَرَّةٌ خَالِصَةٌ) قَالُوا أَوَلَا الْخُلُوصَ لَمْ يَنْفَعَلْ مِنْ مَضَارِ الدِّينِ وَلَا يَنْحَى ضَعْفَهُ لِحُجُوزِ الْإِفْتِخَالِ بَوَاجِهُ آخِرٍ فَيَكُنْ مَنَعَ هَذَا التَّقْيِيدُ أَيْضًا لَكِنَّهُ غَيْرُ مُقِيدٍ هُنَا (قَوْلُهُ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الصَّكِّ الطَّوِيلِ) لَكِنَّ خُلُودَ الْكَاْفِرِ بِمَعْنَى الدَّوَامِ بِالْإِجْمَاعِ بَلْ هُوَ مِنْ ضُرُورَاتِ الدِّينِ بِخِلَافِ خُلُودِ أَهْلِ الْكَبِيرَةِ (قَوْلُهُ

عَنْ ذَلِكَ الْجِزَاءُ لَا مَرَفَاطٍ لَكِنَّهُ عَسَمَ خُلُودَ الْمُؤْمِنِ لِنَفَرَانِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِقَصَاصٍ أَوْ لِعُقُوبَةٍ وَبِالْيَدِ لَا يَقَالُ فَكَيْفَ يَحْكُمُ (قَوْلُهُ

بِخُلُودِ الْكَاْفِرِ فِي النَّارِ بِقَوْلِهِ لَا تَعَالَى حُكْمُ بَأْتَهُمْ خَالِدُونَ فِي النَّارِ وَهَنَامُ حُكْمِهِ بِلِجَلِّهِ جِزَاءً فَهَلْ وَهَدَ حُكْمَ بَأْتَهُ يَنْفَرُ مَادُونَ الشَّرِّكَ ضَلَمْنَاهُ أَنْ لَا يَخْلُطُ الْقَاتِلُ لِلْمُؤْمِنِ وَكَأَيِّكَ الْجَوَابُ عَنْ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ بِأَنَّ لِرَّادِ التَّعْدِي عَنْ جَمِيعِ الْحُدُودِ بِحَمَلِ حُدُودِهِ عَلَى الْإِسْتِفْرَاقِ فَتَكُونُ الْآيَةُ لِلنَّعْ عَنْ جَمِيعِ الْحُدُودِ يَكُنْ الْجَوَابُ بِدَسَلِيمِ أَنَّ الْمَرَادَ جِنْسَ الْحُدُودِ أَيْ مِنْ تَمَدُّدِهَا مِنْ حُدُودِهِ بِأَنَّ لِرَّادِ مِنْ التَّعْدِي التَّعْدِي مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَهُوَ أَجَانِبُ حَقِّقِ صِلَمِ اعْتِقَادِهِ حِدَا وَبِاسْتِحْلَالِهِ حَتَّى أَنْهَلُ لَمْ يَسْتَقْدِ حِلَالًا لَمْ تَعْدُ مِنْهُمْ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَفِي الْجَوَابِ عَنْ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ لِرَّادِ بِأَحْلَطِ بِخَطِيئَتِهِ إِذَا كَانَ مَذْكَرُ فَيُفِي أَنْ يَحْمَلَ كَسْبَ الْبَيْتَةِ عَلَى حَالِ غَيْرِ الْكَاْفِرِ لِتَلَاخُلِهِ عَنِ الْقَائِدِ وَقَدْ ذَكَرَ أَنَّ يَرَادُ مِنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ لِلْمُؤْمِنِ وَبِئِنْ أَحْلَطَتْ بِخَطِيئَتِهِ الْكَاْفِرُ فَيَكُونُ النِّظْمُ فِي تَقْدِيرِهِ مِنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ وَمَنْ أَحْلَطَتْ بِخَطِيئَتِهِ وَوَجْهٌ مُسَارِعَةٌ هَذِهِ النُّصُوصِ وَالنُّصُوصِ السَّابِقَةِ أَنَّ مَقْضَى هَذِهِ الْآيَاتِ تَخْصِصُ الْآيَاتِ السَّابِقَةِ بِعَادَا صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ وَمَقْضَى الْآيَاتِ السَّابِقَةِ تَخْصِصُ هَذِهِ الْآيَاتِ بِالْكَافِرِ

(قوله الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر) أي اعتقاده كجهو الظاهر من إنشائه الى الخبر أو الوقوع أو الوقوع في الخبر  
 وقوله وجله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يثبت عنه  
 في كتب اليزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فإن الايمان إنما ينطق بالخبر أو بالخبر حيث أنه  
 أخير بالخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ليظنك أنه من غير أن يتقده عليه يقال لك التصديق به  
 في عرف كتب اليزان ولا يقال لك المؤمن به. وليس الايمان في اعتقاده صدق الخبر مجازا كما يرويه قوله فإن حقيقة آمن به آمنه من  
 التكذيب لأنه صار عرف اللغة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة تعني أصل اللغة واستشهد في تصديقه بالألام بقوله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا»  
 مع احتمال أن تكون الألام لا المتقوة بل لأن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في الباشا الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى  
 «أؤمن لك» واتبعك الأردلون لبرامته عن احتمال لام التقوية أولى له فأولى لأن الكلام في الايمان لغة وللمستعمل في هذه الآية ظاهر في  
 الايمان الشرعي. واستشهد في التعدية بالباء بقوله التي <sup>يؤمن</sup> لأنه الايمان (١٢٥) لغة والألم يصح تفسير الايمان الشرعي  
 به لعدم جواز تفسير الشيء

بمنه وخالف في جعل  
 الايمان المعدى بالباء  
 اليساوي حيث قال تعلق  
 الباء بالايمان على تضمين  
 معنى الاعتراف وبشبه أن  
 تكون التعدية بالألام أيضا  
 لتضمين معنى الاذعان ولا  
 يبعد أن تكون الباشا لغة  
 كاشاع في مفعول العلم. وفي  
 قوله بحيث يقع عليه اسم  
 التسليم رد على من زاد في  
 الايمان التسليم قال ولا  
 يكفي التصديق بدون  
 التسليم. ووجه الرد أنهم  
 يفتنون أن ليس التسليم إلا  
 الاذعان والتبويل الذي  
 لا بد منه في التصديق.

أي اذعان حكم الخبر وقوله وجله صادقا فصل من الأئمة كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب  
 والمخالفة يتعدى بالألام كقوله تعالى حكاية «وما أنت بمؤمن لنا» أي بمصدق وبالباء كقوله عليه السلام:  
 الايمان أن تؤمن بالله الحديث أي تصدق. وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر  
 أو للخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به  
 الامام الفزاري. وبالجملة هو المنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويد وهو معنى التصديق للقبال للتصور  
 حيث يقال أوائل علم اليزان العلم اما تصور واما صدق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا. ولوحصل هذا  
 المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب  
 والانكار كما اذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع ذلك شدد

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الأولى أن يعلل بقوله تعالى «أؤمن لك» واتبعك الأردلون» لاحتمال أن تكون  
 الألام في لغة التقوية العمل لا التعدية (قوله أن يقع في القلب نسبة الصدق) أي تحصل فيه مفهومية  
 الصدق الى الخبر وثبوته لمن غير اذعان وقبول كالسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم قاله نيقينا خاليا  
 عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) \* إن قلت يازمه  
 أن يندرج يقين سوفسطائي ونحوه في التصور وأنه باطل بالضرورة أولا ينحصر التقسيم فقلت له  
 أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ومنع عدم الاذعان للسوفسطائي. بقي هنا بحث وهو أن للمنى  
 المعبر عنه بكر ويد أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو  
 التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقي يعنى الظنى بالاتفاق فانه يقسمون العلم  
 بالمنى الأعم تقسما حاصرا نوصلاه الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه (قوله كان اطلاق اسم  
 الكافر عليه) وقوله جعله كافرا إشارة الى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء

والنزالي بالتخفيف نسبة الى غزاة وهي قرية بطوس والتشديد بمن تصحيقات المواقف كذا في شرح مسلم النووي. وأما أرجوان يكون  
 النزالي نسبة الى غزاة بمعنى الشمس لأنه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع. والمنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويد  
 هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب اليزان كالصديق في كتب الكلام لأن  
 التصديق في كتب الكلام قسم العلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب اليزان فن قال جعل التصديق بمعنى  
 كرو ويد عين ما في أوائل كتب اليزان ينافي ما في شرح المقاصد أنه العلم القطعي اذ التصديق لليزان يعم الظنون فن خواطر الظنون  
 اذ التصديق بمعنى كرو ويد صار قطعا فيما نحن فيه لا اختصاص مقسما لا قضاء التعمير عنه بكر ويد (قوله فلو حصل هذا للمنى لبعض  
 الكفار الخ) لا يخفى أن هذا نبيمن الكلام ليقع في موقعه لأن الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب  
 جهل شائع أمارة الكتب بحسب الشرع فهذا من تمة تحقيق الايمان على منذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وأما  
 الإقرار بشرط اجراء الأحكام

(قوله فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث أنه ما جاء الرسول به من عند الله حتى أن من صدق بوحانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بحمد الله والصلاة والسلام (قوله ولا تنطج درجته عن الإيمان التفصيل) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وإن كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله لأن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمل) \* فان قلت ركن الشيء جزءه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فمضى احتمال سقوط الجزء والركن \* قلت وجهه أن الركن قد يكون حقيقياً كجزء السرير (١٣٦) فان السرير لا يكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكماً كجعل الشارع شيئاً جزءاً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالخضيق لا يحتمل السقوط وانهما أن يعتبره جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط \* ويقال كون الأكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل. قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لأن الأطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه أنهم مؤمنون بإيمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر إيمانهم ولا يتم ما قيل الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي لأنه يتنافيه ما ذكره فيما بدأنا الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضايفه في حكم الباقي فانه نصرح بأن الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحكمي (فسوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) \* فان قلت لا خفاء في أنه

الزائر بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار. وتحقق هذا المقام على ما ذكرت يسول لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الإيمان وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة وعينه به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عدة الإيعان ولا تنطج درجته عن الإيمان التفصيلي فالشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بسبب الفقه دون الشرع لا خلاه بالتوحيد واليه الإشارة بقوله تعالى «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون» (والاقرار به) أي باللسان الآن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمل كإفائه الكراهه \* فان قيل قد لا يثبت التصديق كإفائه التوهم والفتنة \* قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضايفه في حكم الباقي حتى كان المؤمن امناً لمن آمن في الحال! أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب وأما الاقرار شرط لاجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه ككتمانك في العكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى

الأحكام لأفيا بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الأمارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) \* ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم \* قلت الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه للتكلمون من أن التوهم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال التوهم والفتنة انما هو عن حصوله فذلك الحال حال الذهول لاحتلال عدم التصديق، وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن امناً) ولنا بكتي الاقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الإيمان (قوله وأما الاقرار شرط لاجراء الأحكام) ولا يخفى أن الاقرار لهذا الترض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما إذا كان ركننا فانه يكفي مجرد التكميم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة)

ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً؟ قلت كما مر أي ببقاء التصديق بقامحالة اجمالية لدلتها لو فصلت صارت تصديقاً لا إيماناً إيماناً هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة استغنى النفس تصديقاً بالقلب ولا يخفى أن الاشكال كما يتجهز والالتصديق يتجهز والالافرار بل زواله أظهر وأكد وسقوطه ليس الا في حال الضر ولا ينع في الالجابوب الأخير (قوله وذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد أن المعتد به هو التصديق التبرل المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئاً من إيماناً. قيل والالافرار إذا كان شرطاً لاجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما إذا كان ركننا



فانه يكفى مجرد التكلم به مع العلم بالاركان وان لم يظهر على غيره. هنا وفيه أنه لو كفى الاقرار من غير اظهار كونه ركنًا لم يكن لا حاشية سقوطه عند الاكره كما ذكره الشارح. متى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان (١٣٧) (قوله حلا شفت قلبه) أورد عليه

«أو لئلك كتب في قلوبهم الايمان» وقال تعالى «وقلبه مطمئن بالايمان» وقال تعالى «ولما يدخل الايمان في قلوبكم» وقال عليه السلام «اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك» وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: حلا شفت قلبه \* فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفونه إلا التصديق باللسان والذي عليه السلام وأصحابه كانوا يتقنون من للؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه \* قلت لا خفاء في أن المتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمحي أو وضعه لمحي غير التصديق القلبي لم يحكم أحسن أهل اللغة والعرف بأن للتلفظ بكلمة صدقت صدق للتي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صرح نبي الايمان عن بعض للقرين باللسان قال الله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين» وقال تعالى «قلت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا» وأما للقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغو ويجري عليه أحكام الايمان ظاهر او انما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والذي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر للنافق فدل على أنه لا يكتفى في الايمان بقل اللسان وأيضاً الاجماع منعقد على ايمان من صدق لدلائها على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأمانه التصديق لاسا رفاق القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع معنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بالايهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل \* ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان القوي \* قلت لا نزاع أن الايمان من اللقول الشرعية بحسب خصوص للعلق فهو في المعنى القوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله حلا شفت قلبه) رد عليه أنه يحتمل أن يصحكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني أن معناه الحقيقي عندهم هو قول اللسان ولا يخفى أنه إنما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فبرد عليه النصوص للمعاذة (قوله حتى لو فرضنا الخ) رد عليه أنه ليس المتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المتبر في وضع الشرع واللغة فيقل ما قبله اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم للدلول اذا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً قالوا من أضرمت الانكار وأظهر الازعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق اللخوف في النار ومن أضرمت الازعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان والفة لقيام دليل الايمان فان اماراة الأمور الحفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضب والفرح ونحوهما. وفي اللواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة وفيهم منه جموعة سياق كلامه أنه حقيقة في الاقرار أيضاً لكنه يخلف ظاهر كلام القوم اللهم الا أن يدعى وضع آخر (قوله لا يكتفى في الايمان بقل اللسان) لا يقال لهم يحملون موادة القلب شرطاً \* لانا نقول هذا مذهب الرقائي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لاصلى

أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه أن قوله والنصوص معاوضة معاً وأن النصوص معاوضة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب وليكون الاقرار شرطاً لاجراء الأحكام فالنصوص الثلاثة الأول للأول وهذا الثاني (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعل الاقرار أنسب بالمعنى القوي لان في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فايدفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان بما ينبغي لو كان الايمان باقياً على معناه القوي لكنه صلب منقول لشرعياً منهم شجبه أنه ضيف لايقاوم النصوص مع أن عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم وظاهره لليقين (قوله قلت لا خفاء في أن المتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض اللخواتي أن المتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا ومن أضرمت الانكار وأظهر الازعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق اللخوف في

النار ومن أضرمت الازعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بد كانوا يحكمون بكفر للنافق \* لا يقال لهم يحملون موادة القلب شرطاً \* لانا نقول هذا مذهب الرقائي والقطان لا الكرامية وفاد كروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يخفى أن فيها ذكره تقتضوا لا يخفى عليه أن في قوله والذي عليه الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد مع ما سبق في آيات مذهب الكرامية وتوفيقنا

معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة المعارض وهو غير جائز. وقد يقال منع المعارض مع المعارض بما هو في العقليات أمّا السميات فلا لأنه يرجع السمي إلى الطلب إذا ذكر لمعارضه معارض (قوله فأمّا الأعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني يتضح أن الأعمال ليست الإيمان مع أنه ليس المطلوب إلا نزاع لاحد في أن الأعمال ليست الإيمان أمّا الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذلك لعدم نقص الإيمان لأن المقدمة الأولى لا تشتمل إلا على زيادة الأعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله والإيمان لا يزيد ولا ينقص بل هو لازم لمباوحي أن جزء الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ لو زاد أو نقص لسرى إلى الكل وأما وضع ما لزوم الكبرى موضعها لأن الموضوع الثابت فيما بينهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى ما يستنبط منه وعن الثاني أن التزايد يستلزم التناقض ولو كنت دافعة بجلت الأول جواباً عما حكى عن بصيرة (قوله فهنا مقامان) للشهور فتح (١٢٨) اليم والاحسن ضمها أي محل إقامة الدليل. وفي قوله الأول أن الأعمال غير

داخلة في الإيمان لما سر من أن حقيقة الإيمان الخ أنه لا ينطبق على ما أراداه المصنف إذ من البين أن المصنف جعل الدليل على عدم المدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكبير الأدلة مما لا يخفى به السوقي نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فثبت عدم المدخول به ودور يكتفي فيها هو صده اقتضاء العطف عدم المدخول فذكر اقتضاء المقابلة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم المدخول قوله تعالى نزل للملائكة والروح لأنه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة

قبله وقصد الإقرار باللسان ومنع منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلف الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والعقلاء على أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالآركان كما أشار إلى نفي ذلك بقوله (فأمّا الأعمال) أي الطاعات (فهي تزايد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لما سر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى «وإن الذين آمنوا وعملوا الصالحات» مع القطع بأن العطف يقتضي المقابلة وعدم دخول المدخول في المدخول عليه وورد أيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن» مع القطع بأن الشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد أيضاً اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى «وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا» على ما سر مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون كونه ولا يخفى أن هذه الوجوه أمّا تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المذلة لا على مذهب من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المذلة بأجوبتها فيما سبق. المقام الثاني أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص لما سر من أنه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والأذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير فيه أصلاً

المصنف وموافق كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المقابلة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى «نزل للملائكة والروح» فبتأويل جلّه خارجاً باعتبار خطأي وكفي بالظاهر حجة (قوله لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه) لأن جزء الشرط شرط أيضاً (قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصر التي عليه الصلاة والسلام كما في بعض

السلف لتغير الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطأي يرفع من هو أهلهم غير حاجته إلى الاطناب ومبني الاستدلال شروح على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض المصنوع أيضاً دخول الإيمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لا نقول ترجيح حفظ الظاهر فإينح في بكرة موارد في قوله لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه مانع فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصبح أن يكون شرط محتوياً فيه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها. والأوضح في بيان أن الشرط لا يدخل في الشرط أنه لو دخل لتوقف الشرط على الشروط ويدور (قوله وورد أيضاً اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركز يحتمل السقوط لقوله لا يتحقق الشيء بدون ركز براد به بدون ركز من غير مسقط (قوله والتصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والأذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيبحث لأن الجزم يزبدرسوخا إلى أن يبلغ مرتبة اليقين أمّا الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي ﷺ مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحدى

السطح لتغير الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطأي يرفع من هو أهلهم غير حاجته إلى الاطناب ومبني الاستدلال شروح على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض المصنوع أيضاً دخول الإيمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لا نقول ترجيح حفظ الظاهر فإينح في بكرة موارد في قوله لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه مانع فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصبح أن يكون شرط محتوياً فيه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها. والأوضح في بيان أن الشرط لا يدخل في الشرط أنه لو دخل لتوقف الشرط على الشروط ويدور (قوله وورد أيضاً اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركز يحتمل السقوط لقوله لا يتحقق الشيء بدون ركز براد به بدون ركز من غير مسقط (قوله والتصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والأذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيبحث لأن الجزم يزبدرسوخا إلى أن يبلغ مرتبة اليقين أمّا الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي ﷺ مذكور في بعض شروح العمدة

بزيادة الأيمان على ما تعرض  
لابتجاع الامثال  
فلا بد ان الثبات على  
الايمان ليس ايمانا حتى  
يكون زيادة فيه. وما ذكره  
من النظر قوى ولا يدفع  
بعاذ كره أن الراد زيادة  
أعداد حصلت وعدم البقاء  
لابني تلك الزيادة التي  
لا يسيل إلى انكارها لان  
مراده أن الشيء لا يوصف  
بالزائد بل هذا فني الزيادة  
بالمضي للتعرف لا ينافي  
دعوى الزيادة بهذا الاعتبار  
على أن بناء الزيادة على هذا  
الاصل مزيف بتزييف  
أصله (قوله ومن ذهب إلى  
أن الأعمال من الايمان فبقوله  
الزيادة والنقصان ظاهر)  
الأعمال فرضا أو فلا جزء  
عند الحوارج والعلف  
وعبد الجبار أو فرضا فقط  
عند الجبائي، ولا يترجم  
وجود الايمان قبل العمل  
وجود الكل بدون الجزء  
لان الايمان حينئذ كالحلم  
قدر مشترك بين الكل  
والجزء فالصدق فقط قبل  
الفترة على العمل فرد من  
الايمان والايمان مع عمل  
آخر وهكذا فكأن  
الأعمال جزءا من الايمان  
عند الفترة ليس مناه أن  
الصدق وحده لا يكون  
ايمانا أصلا بل مناه أن  
العمل بد وجوده داخل  
في الايمان

والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في  
الجملة ثم بآي فرض بعد فرض فكأنوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحلله أنه كان يزد زيادة  
ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل  
القرائن يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم. والايمان واجب اجمالا فاعلم اجمالا وتقصيلا فنيا  
علم تقصيلا. ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بلبدا لكل وما ذكر من أن الاجمال لا ينشط عن درجته  
فأما هو في الاتصاف بأصل الايمان. وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة  
وحلله أنه يزد بزيادة الأزمان لا أنه تعرض لابتجاع الامثال وفيه نظر لان حصول اللث  
بعد اندام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء. كقسي سواد الجسم مثلا. وقيل للراد زيادة ثمرة  
واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزد بالأعمال وينقص بالمعاصي. ومن ذهب إلى أن الأعمال  
من الايمان فبقوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من  
الايمان. وقال بعض المحققين لاسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت  
قوة وضعا لقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه  
السلام «ولكن ليطمئن قلبي» في ههنا بحث آخر وهو أن بعض الفرية ذهب إلى أن الايمان هو  
للمعرفة وأطبق علماءنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم  
كأعرفون أبناءهم مع انقطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا  
وأما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» فلا بد من بيان  
الفرق بين معرفة الأحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون  
الاول. ولذا كور في كلام بعض الشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار  
الخير وهو أمر كسي يثبت باختيار الصدق ولذا يثبت عليه ويحمل رأس البادات بخلاف للمعرفة  
فانهار بما تحصل بلا كسب كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا  
ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الخير حتى لو وقع ذلك  
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من أقسام العلم  
وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين  
وشككتنا في أنها بالاثبات أو التثني ثم أقم البرهان على ثبوتها فالتى يحصل لنا هو الاذعان والقبول  
لذلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع. نعم تحصيل تلك الكيفية يكون  
شروح العدة وشرح نظم الاوحى (قوله ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد) لتكره بحسب  
تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذاتها فتأمل (قوله  
وحلله أنه يزد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حله هو أن الدوام  
على العبادة عبادة أخرى فلذا يثبت عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه  
ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول اللث الخ)  
قد يدفع بأن الراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب إلى أن  
الأعمال من الايمان) فرضا كان أو فلا كاهو مذهب الحوارج والعلف وعبد الجبار المهداني  
أو فرضا كاهو مذهب الجبائي وأ كثر معتزلة بصره \* فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء  
الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان \* قلت التوافق لما يقع جزءا من الايمان لا لما يشرع

(قوله والايان والاسلام واحد) لاجل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا على ايمان الاسلام والايان  
 المتخالفة في القدمة ايضا به على الواقعة فيها وللمراد بقبول الاحكام قبول

(١٣٠)

متحدان كان ذلك موها

بالاختيار في مباشرة الاسباب صرف النظر ورفع اللوائح ونحو ذلك وهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان  
 وكان هذا هو الراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لانه قد تكون بدون  
 ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حيث يحصل  
 المعنى الذي يعبر عنه بالعارسية بكونه وبدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المأذنين  
 المستبكرين بحال وعلى تقدير الحصول فتكفر بهم يكون بانكارهم بالاسان واصرارهم على المناد  
 والامتنكار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو  
 الخشوع والالتقياد بمعنى قبول الاحكام والادعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى  
 «فأخرجنا من كان فيهم ان المؤمنين فوجدنا فيها ما يريد من المسلمين» وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم  
 على أحد بما هو مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس مؤمن ولا نفي بوجودهما سوى هذا وظهر كلام المشايخ

جزءا وكذلك بعض القرائض قد يقع فرضا فيقع جزءا من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة  
 والقيام بحسباني الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع القرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة من الفقراء  
 أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة الزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل لكن آمن ومات قبل أن  
 يجب عليه شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك قد تدر  
 (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به  
 بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا بقوله الفعل. وما جمل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجبه  
 فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والمعنى ان النظرى مقدور  
 للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نفيه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة  
 التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكني المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه  
 صدق النبي عليه الصلاة والسلام بثمة يكون مكنا بتحصيل ذلك اختيارا فحيث حصل كلام بعض  
 المتأخرين أن التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة  
 اليقينية الاختيارية تصديقا عنده \* فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا  
 عنده \* قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا إشكال، هذا  
 توجيه كلام بعض المتأخرين وليس يختار عندنا شرح وتفصيل الكلام بما لا يحمله المقام (قوله  
 بمعنى قبول الاحكام) يعني أن الاسلام هو الخشوع والالتقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع  
 ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)  
 أي الاتحاد قوله تعالى «فوجدنا فيها ما يريد من المؤمنين» أي لم نجد في قرية لوط أحدا من  
 المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وإنما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلام كلمة  
 من، واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا  
 بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى «ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه» والايمان يقبل  
 من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام  
 أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقصها لست تحك بسوء من يتبع علم الكلام (قوله  
 وبالجملة الخ) تصور لادعى معنى أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم

جميع ما جاء به النبي من عند  
 الله، وأشار بقوله ويؤيده  
 قوله تعالى «فأخرجنا من  
 كان فيها من المؤمنين فما  
 وجدنا فيها غير بيت من  
 المسلمين» إلى أن الاستدلال  
 بها كما فعله المعتزلة ضعيف  
 أمام وجه الاستدلال على ما في  
 شرح المواقف أن كلمة غير  
 ليست صفة على معنى لما  
 وجدنا فيها أي في قرية لوط  
 شيئا غير بيت من المسلمين  
 لانه كاذب بل هي استثناء  
 وللمراد البيت أهل البيت  
 فيجب أن يقدر المستثنى  
 منه على وجه يصح وهو أن  
 يقال فوجدنا فيها بيتا من  
 المؤمنين الا بيتا من  
 المسلمين فقد استثنى المسلم  
 من المؤمنين فوجب أن يتحد  
 الايمان والاسلام هذا  
 ما ذكره في شرح المواقف  
 وفيه أنه يصح أن يكون غير  
 صفة ولا يكون الحكم كاذبا  
 بأن يقدر لما وجدنا فيها  
 مؤمنا غير أهل بيت من  
 المسلمين فالاولى أن يقال  
 وجه الاستدلال أن غير  
 صفة مؤمنا أو ما يصدق مستثنى  
 منه وعلى التقديرين يجب  
 أن يتحد الاثنان بما يصح  
 في نفي وجود المؤمنين غير  
 أهل بيت أن يقال فوجدنا  
 مؤمنا غير أهل بيت من

المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن. وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان للمسلمين  
 أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من التحويين وأما وجه التأييد أن الناشئ فوجدنا مؤمنا الا أهل بيت من  
 واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أنه

هنا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اعتمادهما والتلازم وان نفى الخيار عند الاشاعة لكن لا يثبت الاعتقاد لهذا حال لا من لان الشك  
أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمننا فقل لهم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا  
لا ينبغي أن سوق الآية بقوله على النعم من قول آمنوا بتبديدها بأسلما فلا خلوت بين القائلين لم يتجده ذلك جواب الشارح كما ترى لأنه يفيد أنه  
لو قيل قالت الاعراب آمننا فقل لهم تؤمنوا ولكن قولوا آمننا لصح اذني (١٣١) الايمان في الواقع لا ينافي الأمر بالقول اذ

القول لا يستلزم الثبوت  
لان دلالة الانقاط ليست  
قطعية وغاية التوجيه دفع  
هذا الاستدلال أن يقال  
فرق بين الايمان والاسلام لغة  
لان الايمان هو التصديق  
والاسلام الاتقياد ومن  
الاتقياد اتقياد الظاهر  
فإننا ككذب صرف  
بخلاف أسلمنا فان لم يعمل  
صدق فأمر الله تعالى بأن  
لا يقولوا آمنوا أشار الى أنه  
كذب محض بقوله تعالى  
(قل لم تؤمنوا) وأمرهم  
بأن يقولوا بالله وجه صدق  
والحق أن الآية ظاهرة في  
الظاهرة والاستدلال بها على  
للمناصرة قوى (قوله فان  
قيل قوله صلى الله تعالى عليه  
وسلم الاسلام أن تشهد أن  
لا اله الا الله الخ) لا ينبغي أن  
الظاهر من الحديث أن  
الاسلام هو الاقرار والاعمال  
فإن ثبت ما يطرأه لائمه  
تأويله كما ثبت في الايمان  
حيث يطرأ حديث  
الايمان أن تؤمن بالله الخ  
(قوله لصح له أن يقول أنا  
مؤمن فحاشا لحق الايمان

انهم أرادوا علم تقاريرهما بمعنى أن لا يثبت أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب القوموم لذلك كفي الكفاية  
من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الاتقياد والخضوع  
للأمرية تعالى وهذا يتحقق الاقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران ومن  
أثبت التقارير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان ثبت لأحدهما حكم ليس ثابت للآخر  
منهما فها هو نعمت والا فندظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمننا فقل لهم تؤمنوا ولكن  
قولوا أسلمنا صريح بتحقيق الاسلام بدون الايمان قلنا لرايه أن الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد  
بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر من غير اتقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادتين  
غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله أن محمد رسول  
الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتؤوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على أن  
الاسلام هو الأعمال لا التصديق قلنا للراد أن نعمات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال  
عليه السلام تقوم وقدوا عليه تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة  
أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وآتاه الزكاة وصيام رمضان وأن تطوا من النعم  
الحسن عوكا قال صلى الله عليه وسلم: الايمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها  
المحبة الأذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والقرار صح له أن يقول أنا مؤمن  
حقا) لتحقيق الايمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأننا كان لشك فهو  
كفر لا محالة وان كان لتأديب وحالة الأمور الى مشيئة الله تعالى أو لشك في العاقبة وللآل  
لا في الآن والحال أو لتكبر بذكر الله تعالى أو لتكبر عن تركية نفسه والاعجاب بحاله فالأولى  
تركها أنه يؤهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه اذا لم يكن لشك فلا معنى  
لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك  
أنا شاب ان شاء الله لأن الشاب ليس من الفضل المكتسبة ولا بما يتصور البقاء عليه في العاقبة  
من الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن  
تقول الأمر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله) والاسلام هو الاتقياد والخضوع  
لأمرية تعالى فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذو يستلزم التصديق بسائر أحكامه  
فيئهما تقارير ظاهر (قوله) وهو في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر) والأولى أن يقال قولهم  
أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وإنما صح أن يقال ولصكن قولوا آمننا (قوله) فان قيل قوله  
عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الأول معارضة في الطلوب أعني الاتحاد وقد  
يقال اذا اشترك في الشهادة مواعاة القلب كما هو الحق بدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن  
التصديق فلا يرد سؤال على الشارح وليس بشئ لأن مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين

له ولا ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله لصح يستدعي حمله على عدم الصحة على ترك الأولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح أن  
يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يقع الشارع ما يؤهم شيئا وقوله لأننا كان لشك  
فهو كفر يريده ان كان لشك في الحال بقرينة قوله ولشك في العاقبة وللآل لا في الآن والحال وفيه نظر لأننا كان لشك في الآن  
والحال بناء على اختلاف السلفين في أن العمل هل يدخل في الايمان أولا لا يجرم كفر أصلا ولو لم يترك لك أنه يؤهم بالشك في الحال وعدم  
النعم عن الشك في العاقبة وللآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بأننا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى

(قوله وما قل عن بعض الأشاعرة الخ) جل قوله والسعيد قد شقق والتقى فديسدا إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة من قوله وإذا وجد من السعيد التصديق والافرار صرح أن يقول أنا مؤمن حقولا يعني أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله عمل نظر بل رد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله وإذا وجد من السعيد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصحة كلام سابق على بعض الأشاعرة رد ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مطبقتان فكذا الإيمان والكفر فقول هذا وجد من السعيد الخ أثبت لأصل السئلة وقوله والسعيد قد شقق الخ جرد لما أبطل به السئلة وظاهر هذا القول أن البتلى بسوء الحاشية فهو بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح للقاصد موافقا لما سيجي ممن أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة أن العبرة بالإيمان للنجي والكفر الردى به لأن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة عندئذ. هذا وهذا دفع ما قيل أنه ياتزم (١٣٢) أن يكون المؤمن في الحاشية فقط مؤنطا طول حياته من غير تصديق

فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يعني أنه يمكن أيضا دفع ما قيل بأن التصديق ركنا لازما يعني أنه لا بد منه في الحاشية بخلاف الأقرار فإنه يسقط مطلقا بالصدر وأشار بإدراج أشير في قوله على ما أشار إليه بقوله تعالى «وكان من الكافرين» الخ ضف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى العبور و شقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة للتدبيرهما وليس لكأن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للسعيد آثارا ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت أنه يكتب في

واللأول بما يحصل به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق أن شاء الله. وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للبعد حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشك وقال الضف وحصول التصديق الكامل للنجي للشار إليه بقوله تعالى «أولئك هم المؤمنون حقا» مدرجات عندهم ومفردة ورزق كريم «أعاهو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والصيان وإن الكافر الشق من مات على الكفر فهو بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما شير إليه بقوله تعالى في حق أبيس «وكان من الكافرين» وبقوله عليه السلام: السعيد من سعد في بطن أمه والشق من شق في بطن أمه أشار إلى إبطال ذلك بقوله (والسعيد قد شقق) بأن يرتد بعد الإيمان فهو بالله (والشق قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والشقيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاو ومهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن التقديم لا يكون محلا لحوادث والحق أنه لا خلاف في المعنى لأنه أن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد به ما يرتب عليه النجاة والفرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني (وفي إرسال الرسل) جمع رسول فصول من الرسالة والتصديق لا يستلزم الأعمال على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله) وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الإيمان للنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعد الجزم بمحصوله لا آمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح للقاصد وهذا قريب لولا اختلافه لما يدعيه القوم من الإجماع (قوله) بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه للنجي والردى لا يعني أن إيمان الحال

بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أمه شقق ولا يكتب أنه سعيد وشقق لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير ليس يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما قيل أنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء. ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لأن الاسعاد هو التكوين للخلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة. وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والافرار مطلقا أو للوجودين في الحاشية (قوله وفي إرسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونه أن أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعا أو إلى التقلين أو بله عنى ونحوه من الألفاظ للقيدة لهذا المعنى كمتك ونهش. وفي قوله إرسال الرسل رد على الحكماء قولهم إن الرسالة ليست بإرسال بل بنحو من الألفاظ على جميع النبيات لاتصال النفس بالجزوات العقلية المحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وتأنها القدرة على التصرف في هيولى العناصر وظهار خوارق العادات وثالثها رؤية اللاتك مصور وسام كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالتمام والالهام وكما أن في إرسال الرسول حكمة كذا في تعدد للشار إليه بإراد الرسل لأن مصالح الناس تتفاوت بالزمنة وبهذه المناسج

الأحكام. وإطلاق الحكمة شارفاً على أن نصيب حكمه تعالى على ما مضى من البعد عما التيقن أن أصله لا تخلو من حكمة. وقد اختلف  
 بعد الإطلاق إلى بعض الحكم بقوله وقدر الله تعالى الخ من التبشير والافذار. وبين ما يحتاج إليه الناس. بقوله للناس متعلق بالآخرة.  
 وكأنه اقتصر على الناس قصداً إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والانبيا. نبي التيقن على الله تعالى عليه وسلم ما هو معدن الفرقين.  
 (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الارسل واجباً بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالإشارة إلى الوجوب  
 ولم يصرح بلفظ الوجوب ثلاثيهم ما عليه المعتزلة. وموافقاً لما عرفت من البراهمة من قال بنبوة إبراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال  
 بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالاشتغال. وقوله ولا يمكن يستوى طرقاً ما شارفاً إلى مذهب من شكر وقوع  
 الارسل بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجع وقوعه وفي دعوى الوقوع (١٣٣) أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة)

والأظهر أن التاء لتأنيث  
 فان المعجزة آية النبوة  
 وعلامتها وبيتها وقد سبق  
 منه تعريفها في صدر الكتاب  
 على وجه أشهر وعرفها  
 هنا بقوله وهي أمر يظهر  
 بخلاف العادة على يد مدعي  
 النبوة عند تعدي النكرين  
 على وجه يعجز النكرين عن  
 الاتيان بمثله وكان عرفت  
 بهذا التعريف قصداً إلى  
 تعريف يتضمن شروط  
 الاعجاز وهي أن تكون  
 فعل الله مطلقاً عند بعض  
 أو فعل الله أو ما يقوم مقامه

وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خلقته ليزج بهم ألهام فيما مضى عنه عقولهم  
 من مصالح الدنيا والآخرة. وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة  
 حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الارسل واجباً بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى أن قضية الحكمة  
 تقتضيه لما فيه من الحكم والمصلحة وليس بممتنع كإزاحة السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرقاً  
 كما ذهب إليه بعض المتكلمين ثم أشار إلى وقوع الارسل وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من  
 ثبت رسالته فقال (وقدر الله رسالاً من البشر إلى البشر مبشرين) لأهل الإيمان والطاعة الجنة  
 والثواب (ومندرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق العقل إليه وإن كان  
 في نظر دقيقة لا يتيسر إلا واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين)  
 فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب تفاصيل أحوالها وطريق الوصول إلى الأول  
 والاحتراز عن الثاني عما لا يستقل به العقل وكذلك خلق الأجسام النافذة والصاردة ولم يجعل للعقول  
 والحواس الاستقلال بعمر فهما وكذا جعل القضاء ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه ومنها  
 ما هي واجبات وأمتنع أن لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم بحث كامل بحيث لو اشتغل الإنسان به لتدخل  
 أكثره صالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى «وما أرسلناك  
 إلا رحمة للعالمين» (وأيدهم) أي الأنبياء (بالمعجزات النافذة للمعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر  
 بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تعدي النكرين على وجه يعجز النكرين عن الاتيان بمثله

من الترتك عند آخرين كما  
 إذا قل المدعي معجزتي أن  
 أضع يدي على رأسي ولا  
 تقدر أنت على ذلك الوضع  
 فلا يقدر العارض فان  
 المعجزة هات ليست فعل الله  
 تعالى بل ترك خلق القدرة  
 فهو عدم صرف لأفضل وأما

ليس بإيمان وكفر وليس بكفر. ومعنى قوله السعيد من سعدى بطن أمه أن العادة للعند بها لمن علم الله  
 أنه يمتثل به البعادة كذا في شرح القاصد فلا رد ما قيل بأنهم أن يكون للشرك مؤنسباً بالفعل  
 إذا مات على الإيمان فيكون التصديق ركناً يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه) أي  
 ترجع جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع فربه وأمنه. ويرد عليه ما سبق  
 من احتمال الحكمة لغمية في الترتك فلا ترجع والخ أن كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما  
 أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدنيا لكل من آمن وكفر ولكن من كفر  
 لم يمتد بهادته ولم يتنفع برحمته. وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه  
 من الحنف والسبع وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ)

شرط كونها مضافة إلى الله تعالى لأنها تصديق منه بنبوة المدعي فلم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فاشار بقوله  
 تظهر على يد مدعي النبوة إلى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة أو الإشارة إلى مظهره وأن تستمر معارضته  
 والإشارة إليه مستغنية عن الإشارة إليها وأن يكون عند التعدي صريحاً كما ذهب إليه بعض وعند التعدي مطلقاً وإن لم يصرح  
 به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تعدي النكرين ظاهر في الأول ولا يحتمل الثاني وأن لا يكون مقتضياً لدعوى  
 النبوة ولو لم يحفظ ولا متأخراً بزمان لا يمتدحه ويشير إلى قوله عند تعدي النكرين. وقد قامت الإشارة إلى شرطين آخرين وصل  
 التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قلنا معجزتي أن أحرق ميتاً فأمتحيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في  
 دعوى النبوة لعدم تميزه عن تصديق أقايامه. وثانيهما أن لا يكون مكذباً كإطلاق ما ليس له اختيار بعدم الانطلاق ونطقه بأنك لست

برسول الله. وأما منطق من له اختيار كناطق الانسان الأخرس ونطقه بأنك ليست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لأنه لم يحصل شاهده الاناطق الأخرس وبد الاناطق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزاته فتكذيبه انطالق له بما يكذب فلا يكون شاهدا لمعجزة. ويجب عن قوت التقيد بأن تكلفه قوله عند تحدى النكرين فان التحدى لها يكون لما رضى شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين. وقد وقع للبعض ههنا أنه مثل لقوات موافقة الدعوى باطلاق الجاد بأنه مفتر كذب والوافق لما في الكتاب (١٣٤) الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معينا المعجزة قبل اظهارها لأن

الظاهر بل التفق أنه ليس بشرط (قوله في الكتاب الدال على أنه أمر ونهى) وذلك في قوله تعالى «يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلام من حيث شئنا ولا تقرر باهذه الشجرة» وفيه بحث لأن النبي عرف في صدر الكتاب بانسان جسسه الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهي بلا واسطة باستثاء النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا لتبليغ وجعل للتبليغ أمم من الغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلا اليه ما أزل اليه وداعا له الى

أمره بونهية تكلف. وفي الواواف والمقاصد أن هذا الأمر والنهي كان قبيل البعثة لأنه في الجنة ولاأمة له هناك. وأورد عليه للتع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف

ففي الأمانة لتكليف لالأنه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دالة الامر والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى «وهزي إليك بجذع النخلة» وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى «اقذفيه في التابوت» ويمكن دفعه بأن الظاهر هو التيقوق في النبوة عنهما لما تقرر أن الرأ لا تكون نبية فلو كانا جليين مستوري الحال لجل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله ونحدي به البلاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالأيات الكثيرة لتحدي ونقل الأمور الحارقة عن نقل طلب طرق العادة حتى كان بمنزلة التحدي اذ لو لم تواتر التحدي بتلك الأمور الحارقة قصر محال وأغبر مصرحاً وتواتر وقوعها علم تكن معجزات



(قوله وقد يستدل بأرباب البصائر على نبوته بوجهين) أعلم أن الاستدلال بالمعجزات من البرهان الثاني لأن الظاهر غرض العلم على يد المعجزات النبوة وتوفرها والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان الثاني فإنه تعيين حقيقة النبوة وتعيين أن تلك الحقيقة حصلت على أكمل الوجوه فثبت أنه نبي بإثبات أن حقيقة النبوة ثابتة هكذا نقل في شرح الواثق عن الأمام في الطلب العالية. وأما الدليل الأول فلم يفر كبحن الحلي والآخر فإن ما قبل النبوة سبب عادي لجهة نبيا وما بعدهما من فروع النبوة (قوله فقلنا نعم لكن يتابع عمدا) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية (١٣٥) في شرح مستافين للتابعة ذلك لأن

انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى ومبرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لأن التصارى ممن لا يقبل منهم إلا الإسلام ولا يقبل الجزية منهم فإن كان دينهم ثابتا لا يبدعهم إلى الإسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضها لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والأولى أن لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال أن لا يذكر عدد لأنه لا يقتصر على عدده فإنه لا يرددين العددين وليس المقصود ذلك فإنه كما ينفي قوله تعالى ومنهم من لم نقص عليك الاقتصار ينفي التردد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هوفهم. وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الأعداد ذلك إذا سمي عدد معين أو مرده فسلم

كلا منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفصيلها آحادا وهي مذكورة في كتاب السير وقد يستدل بأرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة فو حال الدعوة و بعد تأمها وأحواله العظيمة وأحكام الحكمة واقدامه حيث تحجيم الإبطال ووثوقه بصحة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة وعداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطمئنا ولا إلى الفقد فيه سبيلا فإن العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يجعله لاثنا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيى آثاره بدمه موتى إلى يوم القيامة. وثانها أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكم معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأنهم مكارم الاخلاق وأكل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية ونور العلم بالاعيان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعدوا معنى النبوة وقال سالت موسى ذلك وإذا ثبت نبوته وقدره كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث إلى كافة الناس إلى الجن والانس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض التصارى \* فإن قيل قد روى في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده \* قلنا نعم لكنه يتابع عمدا عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون اليهودي ولا نصيب أحكام (لأن يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الأصح أنه يصل بالناس ويؤمهم ويقدره به للمدى لأنه أفضل فقامته أولى) وقد روى بيان عدتهم في بعض الاحاديث (على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا وفي رواية مائة ألف وأربع وعشرون ألفا) (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقص عليك» ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) أن ذكر عدد

تعالى «وهزى إليك بجمع النخلة» والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة فإذا كان لأجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله) وقد يستدل بأرباب البصائر معنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال. ومعنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي. ومعنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا. وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى وإظهار للمعجزة (قوله) لكنه يتابع عمدا عليه السلام (وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه أنه عليه

الاقتصار لا يكون إلا بذكر عدد. وفي كون الآية محالة للحديث بحث إذ تعيين عدد جميع الأنبياء لا يتناقض عدم القصص عن بعض فإن القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه. وأما خروج من هونى فالصحيح أنه غير لازم لأن المعدل لا يفيد الحصر كما بين في محله فقوله له على أنفسهم لا ينافي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هوفهم فلا يمانع الاعيان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا عامه الشارح عليه. ويعلم ما ذكره أن الأولى أن لا يمانع نبي في التصديق بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لأن في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وأن يتوقف في إثبات نبوة من اختلف في نبوته

(قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المنسفر محمد صلى الله عليه وآله بأربعة أوصاف. وجعل الشارح اثنين معنى النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها. والظاهر أن الأربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لتلا بطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظرا لانه لا يكفي فائدة بعثت أن ينال التي توجب النبوة بأن يكون مبدا من قوم بعث الله فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة لتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم. كاقبال عن الشيخ العربي قدس سره أنه ذكر في استغناء الحق أنه بعث نبيا (١٣٦) الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنبا اهلكه. وكأنه قصد بوصفهم كلهم

بالتبليغ وما ذكره الشيعة أنه يجوز أن يخفى التي دعوته تقية ؟ فان قلت المصدق والتبليغ في الجهة يكفي فائدة البعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم التبليغ ؟ قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا. وكوهم ناهين لحق الله مطلقا حتى أنفسهم حتى مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب وإغناء عن ذكر المصدق إلا أنه صرح به وقد مره لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الأنبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالح (قوله) أما محمد أفلا لا يجمع (الاجماع) على عدم عصمتهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما

أكثر من عدهم (أو يخرج منهم من هو فهم) ان ذكر عدد أقل من عدهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتتاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الاطلاق ولا جبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه بما يقضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر لنبى عليه السلام وبمحتمل مخالفة الواقع وهو عدائي عليه السلام من غير الأنبياء. وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (كلهم كانوا مخبرين بملفين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناهين) لحق لتلا بطل فائدة البعثة والرسالة. وفي هذا اشارة الى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الأمة أمامه أفلا يجمع (أما سهوا فنقد الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافا للحنوية. وأما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل. وأما سهوا فاجوزة الأكثرين. وأما الصفات فتجوز عندنا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحصة كسرقه لقمة والتطافيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فيتموه اعتمدوا كنه بد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانهما توجب النفرة للمانة عن اتباعهم فتوجب مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة كسائر الامهات والفتور والعقار الدالة على الحصة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو موصية فما كان منقولاً بطريق الأحاد فردود وما كان

السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حيثئذ من شريعتنا على أنه محتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لا انتهاء علقته كما في سقوط نصيب مؤلفه القلوب (قوله على تقدير اشتتاله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعبدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله) أما عدا بالاجماع) أى الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو. وقال القاضي دلالة المعجزة فيما عدا الله وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصدق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة للمانة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والقرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقية)

يبلغونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يصح غيره على ما استفاد من كلام الشارح. وقوله هذا كله بد الوحي أى لا يلام قوم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور الى آخره فانه يقتضى أن يكون الكلام في سائر الذنوب بد الوحي وقوله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولاً بطريق الأحاد) سواء بلغ حد الشهادة أو لا فردود لان نسبة الحلف الى الرواة أهون من نسبة اللعاع الى الأنبياء وما كان بطريق التواتر فسيان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر غير جليل عن كونها تنويعا كحمل قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على تركه الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحق على ترك الأولى أو نسب نصيب النبوة على الصغيرة بلطف الذنب والتوجه الى خوفه

النارح الأول فاختار موسى بينهما في الوافض، وبما قرأنا مقدم باقيا أنه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر، ويتجنى إلى تخصيص الصرف عن الظاهر لمساوى الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة إلى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك أن خبره بالآمة بحسب كالمهم في الدين وذلك تابع لكلام نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلم ووفرة انعامهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وسواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين

(١٢٧)

الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم افضل من آدم فقدسهما، وقد يحيل دليلا بمؤمنين نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلاف لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء فضليته على الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافية على أن الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين، والاستدلال بقوله ﷺ «أنا أكرم الأولين والآخرين عند الله ولا فخر» أم (قوله واللانكة عبادته) أي مملوكون لله، في القاموس البد الانسان حرا كان أو رقيقا، وللمالوك، وقد تضمن وصفتهم بالعبودية وقد كرمهم بنات الله اذ اولاده تنفي الملك ووصفهم بقوله الماملون بأمره دون الصمة لان الثابت بالأدلة محرم ذلك وأما الصمة تنفي وابنائها فأدلتها متعارضة

بطريق التواتر فصرف عن ظاهره أن أمكن والافضل على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب البسيطة (وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد ﷺ) لقوله تعالى «كتم خير أمة» الآية. ولا شك أن خبره بالآمة بحسب كالمهم في الدين وذلك تابع لكلام نبيهم الذي يدعون والاستدلال بقوله عليه السلام «أناسيد ولد آدم ولا فخر» ضيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من أولاده (واللانكة عباد الله تعالى الماملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» (لا يوصفون بكثرة ولا آتة) اذ لم يرد ذلك نقل ولاد عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافرط في شأنهم كأن قول اليهود أن الواحد منهم قدر نكب الكفر وما يقا به الله بالسيف قريبا وتقصير في حلمه. فان قيل أليس قد كفر بالبس وكان من اللانكة بدليل محبة استثنائه منهم • قلنا لا بل كان من الجن فسق عن أمر ربه ولكنه لما كان في صفة اللانكة في باب العبادة ورفع البرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثنائه منهم تغليا. وأما هاروت وماروت فالاصح اتهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتضديهما إنما هو على وجه للمعابة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو وكانا يظان الناس ويطمان السحر ويقولان إنما نحن فتنه فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر

أي خوفا لان اظهار الاسلام حيث تلقاها النفس في التهلكة ورد بأن يفضى الى اخفاء الدعوة بالكية اذ أولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام في زمن نمرود وفروغ مع شدة خوف الهلاك. وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور بإعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) أي بطريق صرف النسبة إلى غيرهم فان الحمل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا. وفيه توجيه آخر يحمل العمل على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك أن خبره بالآمة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخبرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلم وقوة انعامهم وكثرة أعمالهم (قوله لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو للتبادر أيضا وفيه ما فيه. وقد يوجه أيضا بأن أولادهم هو افضل منه كزوج ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف أيضا، اذ قيل بأن آدم عليه السلام هو افضل لكونه بالبشر الأولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل محبة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال، وأيضا لو لم ينسج في اللانكة لم يقتلوه أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه. وقد يجاب بأن أمر الأعل يتضمن أمر الأدنى بلا مرة (قوله صح استثنائه منهم تغليا) فحينئذ يكون الأمر بالسجدة لمجاعة فيهم بالبس وعبر عنهم

( ١٨ - عقائد )

والآثمة لاني لا اثباتا يقتضى علم الوصف بالذكورة والاثمة لا يثبت العلم واليقين. وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة يقتضى التوقف ولادلة لقوله تعالى «وجعلوا للانكة الذين هم عباد الرحمن انا» على أن الآتية لا يمكن أن يكون التيم على جعل الجميع انا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والآتية بأن ظاهر استثناء بالبس عن اللانكة دل على أن ملكة وآتيت القرية له في قوله تعالى «أفتستغفون عذري أنا ولياء» دل على أن له أن يثبت الذكورة والآتية لذلك لأن الاستثناء بارضا غير جرح دلالة على اللانكة عن كونها ظمية لئول بل جعلهم للانكة بنات الله لسترهم عن الأعين وذلك يليق بالبنات وذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستر

(قوله والله تعالى كتب آتزلها على أنبيائه) لم يذكر عند الكتب اشارة الى أن المعدل ثبت بدليل يضل اليقين فالأولى ترك العدد في التسمية لتخرج كتاباً أو يدخل غير كتاب على أن ماورد أن الكتب ما تقرأ به نافع ماورد أن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني بجوج الى التكلف ولم يقل آتزلها على رسله مع أن الكتب من بين الأنبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى أن يكون للنزل عليه رسولا قبل ازال الكتب فليس ترك على رسله خلاف الأولى كما ينوهم بل اختيار الأولى. وقوله وبين فيها أمر موهوبه ينتقض بالبور لا أنه يكن فيه الائتناء والأدعية. وقوله وهو واحد مفسر بأن الكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وإنما التمدد والتفاوت في النظم والقرو والسموع وفيه أنه لأفادة في هذا الحكم وفيه يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويمثل (١٤٨) قوله وهو واحد بمعنى أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو يسد عن العبارة جداً،

بل في اعتقاده والعمل به (وقه كتب آتزلها على أنبيائه و بين فيها أمره ونهيه ووعده ووعبه) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم والقرو والسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كأن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كماورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لانه نافع أود كراهة تعالى فيه أكثر. ثم الكتب فدنسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمراجع لرسول الله عليه الصلاة والسلام في القطة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الملقى حق) أي ثابت بالخبر المشهور حتى أن منكره يكون مستبداً وإنكاره وإدعاء استحالة انما يتنى على أصول الفلاسفة والافاخرق والائتنام على السموات جائز والأجسام كلها متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر. والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقله في القطة اشارة الى الرد على من زعم أن المراجع كان في المنام على ما روى عن معاوية أنه سئل عن المراجع فقال: كانت رؤى باصالة. وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت ما فقدت محمد عليه السلام ليلة المراجع. وقد قال تعالى «وما جعلنا الرؤى التي أرى ناك الاقنة للناس» وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقدت جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المراجع للروح والجسد جميعاً. وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط

وللتجبه أن الراد أن كلام الله تعالى واحد نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فيجمل التفاوت لتفسير التعدد وهو قوله كماورد في الحديث يفني أن يكون متعلقاً بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلاهما غاييل من الشرع (قوله والمراجع لرسول الله محمد ﷺ الخ) الظاهر المروج الا أنه أطلق للمراجع وأراد المروج اشارة الى أن المروج كان بالمراجع على ما ذكر أر باب السير أنظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو للمراجع الذي تخرج منه لللائكة الى السماء احدى

بالملائكة تظلياً (قوله وهو واحد) أي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو فطفت التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أي دال عليه فعنى الوحدة ظاهر. والاول أنسب بقوله كأن القرآن كلام واحد (قوله أي ثابت بالخبر المشهور) يضمنه أن المراجع الى السماء أيضاً مشهور وماتت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو غيرها (قوله وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجب أيضاً بأن المراد رؤى بالهزيمة الكفار في عزوة بدر وقيل هي رؤى أنه سيدخل مكة. وقيل سها عارضى على قول المكذبين بحوقله تعالى أين شركاكى (قوله والمعنى ما فقدت جسده) والاولى أن يجب بأن المراجع كان مكرامرة بشخصه ومرة بروحه. وقول عائشة رضى الله عنها

حكاية

عاضية من الباقوت الاخر والأخرى من الزبرجد الأخضر واحد درجاته

من النضة وأخرى من الذهب مكللة بالبر والياقوت وهو الذى يظهر منه ملك اللوت لقبض الروح ويراه المحتضر فلا يجله بنظر جدا ويالنظر. والجواب بأن الراد الرؤى بالعين معنى على أن الرؤى باجاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه رأى في المنام أشهر وبضمهم حل قول عائشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجاوز تعدد المراجع أو ما قاله بعض متأخري أصحاب السير أن كلام عائشة مبنى على أنها كانت في زمن للمراجع قصيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافراً فصره فليس بشئ. ولا يبنى أن يصنى اليه لان عائشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال الرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال البعد أن تقنع بمعرفة أيام سفرها ولا تحققة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لم يبق في هذه الآية عا ذكره عائشة وجمع من الصحابة وثابت الرؤى فيمنقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة بن الزبير وكتب الاحبار والزهرى وأبو الحسن الأشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في أنه هل هو بالقلب بأن أعلى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو بالبصر

والمسيح الأول لأن ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق. وجعل بعض الأئمة الألو في التوضيح لأن  
من أدلة الطرفين لا يبعد اليقين والسك يقين (قوله العارف بالله وصفاته مجسما يمكن) أن أريد حسب ما يمكن للتوابع فيلزم انتفاء  
ولا بما سوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لتلك الشخص (١٣٩) فيلزم أن لا يكون فأت الوقت الذي يمكن  
لصرفه في المعرفة والباله  
لم يعرف حسب ما يمكن له  
لأنه لو صرف ذلك الوقت  
للمعرفة زاد معرفة الآن  
يقال للمراد حسب ما يمكن  
له ومداره ليس على علم  
تضييع وقت بل على اجتناب  
ولطف من الله تعالى فيجوز  
أن يمين على أحد التوبة  
وضبط الوقت بعد تضييع  
مدة مدبرة لما أنه يمكن له  
فيها معرفة ذاته وصفاته .  
وقوله لما لا يكون مقرونا  
بالإيمان والعمل الصالح  
يريد به تفارق العادة لا يكون  
كذلك وللتصديق ضبط  
خارج العادة ، فلي هنا  
ينقسم إلى معجزة وكرامة  
واستدراج . وأورد عليه  
أنه غير حاصر لأن ما وافق  
العرض فاستدراج والا  
فأهانة كما روي أن مسيلة  
الكذاب لما دعا لأعور

ولا يخفى أن المراج في المنام أو بالروح ليس ما ينسركل الانكار . والكفر كما أنكروا أمر المراج غاية  
الانكار بل وكثير من السليين فماتوا بسبب ذلك . وقوله إلى السماء إشارة إلى الرد على من زعم أن  
المراج في اليقظة يمكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب ، وقوله ثم إلى ما شاء الله تعالى إشارة إلى  
اختلاف أقوال السلف فقيل إلى الجنة وقيل إلى العرش وقيل إلى فوق العرش وقيل إلى طرف العالم  
فالأمر هو من السجدة الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب . والمراج من الأرض إلى السماء  
مشهور ومن السماء إلى الجنة والعرش أو غير ذلك آحاد . ثم الصحيح أنه عليه السلام انما رأى به بقواده  
لابينه (وكرامات الأولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن للوالب على  
الطاعات المجنب عن الماصي المرض عن الاتهام في اللذات والشهوات وكرامات ظهور أمر خلق  
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة ، فلما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا  
ويعتبر مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة . والدليل على حقيقة الكرامة ما أورد عن كثير من  
الصحابه ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا لأمر الشكر وإن كانت التفاصيل آحادا أو أيضا  
الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام . وبعد ثبوت الوقوع لاجابة إلى  
اثبات الجواز . ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئياتها للسبب بعد افعال  
(تظهر الكرامة على طريق نقض العادة الأولى من قطع السافة الجيدة في المدة القليلة) كآتيان  
صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع  
بدل السافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها) كما في حق مريم فانه قال تعالى « كما  
دخل عليها زكريا المحراب وجد عند هارزقا قال يا مريم أتذكر هذا قالت هومن عند الله » (والشي على  
لواء) كما نقل عن كثير من الأولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي  
وغيرهما (وكلام الجاد والمجاهد) واندفاع التوابع من البلاء وكفاية لهم من الأعداء . أما كلام  
الجاد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي البراء رضى الله عنهما فمعه فسبحت وسمعا  
تسبيحا . وأما كلام العجاء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف وكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم

حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي أن  
مسيلة الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء  
وقد نظهر الخوارق من قبيل عوام السليين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة .  
قالوا الخوارق أربعة : معجزة وكرامة ومعونة واهانة ، وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص  
والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) \* ان قيل الأول ارهاص لنبوة عيسى عليه  
السلام أو معجزة زكريا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام \* قلنا نحن  
لاندعى الاظهار خارج من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقد اثبتنا ولا يضرنا تسميته  
ارهاصا أو معجزة نبي هو من أمته . وسياق الآيات يدل على أنه لم يكن هناك دعوى النبوة  
ولا قصد التصديق بل لم يكن زكريا يعلم بذلك والا لما سأل بقوله أتذكر هذا فكنا في شرح  
للقاصد . وفيه بحث لأن الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزع لتضي ولا يخفى

صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من مبد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الأول معجزة تذكروا الثاني سليمان عليهما السلام  
لا يرد ما يقال للمعجزة ما قرن بالتجدي ولا مقارنة هاتين اثباتا فيفسر بغير أن كرامة الأولى معجزة قلنا الآن يقال سليمان عليهما السلام  
انه كالمعجزة في الملاحة على نبوته الثاني . وكون الكرامة معجزة مساعدا لا يخرجاها عن الكرامة

(قوله) ولما استدلت المعزة للسكران بكرامة الأولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي منا. وتفيد المعزة بالسكران لخارج  
 أبي الحسين البصري منهم فإنه يوافقنا. وحاصل الاستدلال أن نبيهم باب ثابت النبوة، وحاصل الجواب أن الكرامة أعم من أن تثبت النبوة لأنها  
 معجزة يبنى عليها كالمعجزة في إثبات (١٤٠) دعوى النبوة والأفهام بآثار دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن

قال ينار رجل يسوق بقره فدخل عليها إذ التفت البقرة إليه وقالت: اني لم أخلق لهذا أنا خلقت للحرث،  
 فقال الناس سبحان الله بقرتك تكلم فقال النبي عليه السلام أمنت بهذا (وغير ذلك من الأشياء) مثل  
 رؤية عمر رضى الله عنه وهو على التبر بالمدينة جيشه بنواوند حتى انه قال لأمر جيشه ياسارة الجبل  
 الجبل تخذري له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وصاع سارة كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد  
 رضى الله عنه السم من غير تضرر به، وكجر يان التيل بكتاب عمر رضى الله عنه وأمثال هذا أكثر من  
 أن تحصى. ولما استدلت المعزة للسكران بكرامة الأولياء، بأنه لو اجاز ظهور خوارق العادات من الأولياء  
 لاشبه بالمعجزة فلم تميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق  
 العادات من الأولياء، وأولى الذى هو من آحاد الأمة (معجزة) فالرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد  
 من أمته لانه يظهر بها) أى بتلك الكرامة (أنهولى ولن يكون وليا الا وأن يكون محققا في ديانته وديانته  
 الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى أوامر ومواهيته حتى لو ادعى هذا الولي  
 الاستقلال بنفسه وعدم الحاجة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل أن الاسرار الخارقة لعادة فهو  
 بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى  
 الولي كرامة لحاجته عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده  
 اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا)  
 والاحسن أن يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعية الزمانية وليس بعد نبياني ومع ذلك لا بد من  
 تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد لكل بشر يوجد بعد نبينا انتقص عيسى عليه السلام

نقض استدلالهم بالسحر  
 فإنه يجري في السحر بأن  
 يقال لو كان السحر ثابتا  
 لانتبس بالمعجزة فينبى باب  
 اثبات النبوة فها هو جوابهم  
 عنه جوابا و يبنى أن لا  
 يخص انكار المعزة  
 بالكرامة بل بمطلق خارق  
 العادة كرامة كانت أو  
 استدراجا (قوله) والاحسن  
 أن يقال بعد الأنبياء) موافقا  
 لقوله صلى الله تعالى عليه  
 وسلم: ما طلعت الشمس ولا  
 غربت بعد النبيين والمرسلين  
 على أحد أفضل من أبي بكر.  
 ومثل هذا السوق عرفا  
 لا لأفضلية لافسها على ما هو  
 المفهوم لغة. قد يقال وبه  
 يظهر أن أبا بكر أفضل من  
 سائر الامم أيضا. وفيه أنه لم  
 تثبت أفضليته من سائر  
 الامم فيأذ كره المصنف.  
 أيضا لأن أفضل أمة نبينا  
 أفضل الامم لأن أمته أفضل  
 الأمم واردة كل بشر  
 يوجد بعد نبينا كما انتقص  
 عيسى انتقص يادريس  
 وخضر والياس أيضا. ويمكن  
 دفعه بأنه يخص من هذا  
 الحكم هؤلاء الأنبياء بقوله  
 ولا يلبس ولي درجة الأنبياء

فساده على أن السؤال كذا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفتهم (قوله) ينار رجل يسوق الخ) اعلم  
 أن ينار بألف الاشباع وينار بالز يدق من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية. وفهم معنى  
 المجازة فلا بد لهم من جواب فان تجردا عن كلنى للفتاحة فهو العامل والافعال معنى للفتاحة فى تلك  
 الكلمتين (قوله) فقال الناس) أى عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس  
 متعجبين بقره تكلم أى تكلم فحلف احدى الثامن فقال عليه السلام أمنت بهذا أى صدقت الملك  
 فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله) أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله أن الاشياء عند ادعائه الرسالة  
 لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر رسالة رسوله وعند عدم الادعاء لاشتباه لانه كرامة لمعجزة  
 لرسوله. وقد سبق فى صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة أغا هو طريق التشبيه لاشترى كهما فى  
 الدلالة على حقة دعوى النبوة فتذكر (قوله) والاحسن أن يقال بعد الأنبياء) قال عليه السلام. والله  
 ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضى الله عنه ومثل هذا  
 السوق لاثبات أفضلية الذكور به يظهر أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه أفضل من سائر الأمم أيضا (قوله)  
 أراد البعية الزمانية) يرد عليه أنه لا أريد بعد موت نبينا لم يمد التفضيل على من مات قبله عليه  
 الصلاة والسلام وان أريد بعد بنة نبينا يبنى أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين  
 لم يمد التفضيل على سائر الامم (قوله) لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس

ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد  
 بعد النبي عن استشهد زمن حياته كعمر وجعفر وغيرهما رضى الله تعالى عنهم، وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضى الله عنه  
 أفضل منهم، وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض منهم بأن الصعابة خبر من التابعين بخلافه

(قوله أبو بكر الصديق) ظاهره الباطن في الصدق لكن في الصالح الصديق مثل التيقن الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله **الشيخ** هذا ويستفاد منه أن سميت الصديق لكونه مصداقاً لقوله بأعماله لما قاله الشارح من أنه صدق النبي في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المراج بلا تردد. وفي كتب البراءة نسمي بالصديق في قصة المراج. ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المراج لأنه يصدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد تصديقه بإقاف المراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون المطلق الصديق مطا بقا في المصالح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أولاً أنه تفرق بين الإيمان والكفر حيث أظهر الإسلام عكاً (قوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلمز وجهر قية الخ) لادخل فيها هو بسده لقوله قال ولو كان عندي الخ الآن أنه أراد انما رواية الحديث وكأنما سميت بشا النبي نورين تسمية باسم أيهما لأن النور من أمائه عليه السلام على ما في القاموس (١٤١) (قوله فالتوقف جهة) انذر بر دعلى فضلهما

على غيرهما نقل كلورد في شأن الشيخين، ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وإن أر بد كثرة ما يهده ذوو العقول من الفضائل لأنه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله تعالى عنه كمال الظهور ويحسن نقول كأن وجه التوقف أنه جل جهر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرها شوري وذلك بشر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهما على غيرهم الا أن هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) بشر أن معنى ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التي حكم بها السلف لجليل كان لهم فقله وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا بالإلزام كلام للسلف. وقوله توفي

ولو أر بد بكل بشر يولد بسده لم يقد التفضيل على الصحابة ولو أر بد بكل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يقد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أر بد بكل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذي صدق النبي ﷺ في النبوة من غير تعلم وتردد وفي المراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لأن النبي عليه السلام وجه رفيق ولما مات ترقية زوجه أم هانم ولما ماتت قال ولو كان عندي ثلثة زوجتكما (ثم علي المرتضى) من عباد الله مخلص أصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه خلا شيء من الواجبات فيها وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين وعبداهما اثنين، والاضافة أن أر بد بالأفضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وإن أر بد كثرة ما يهده ذو العقول من الفضائل فلا (وخلافهم) أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضا يعني أن الخلافة بعمر رسول الله ﷺ لآل بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بجلال الشورى والتنازع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه وأجمعوا على ذلك وتاباه على رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد توقف كان منه ولم تكن الخلافة حقاً له لما اتفق

والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر والياس في الأرض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يقد التفضيل على التابعين) أي صراحة والافا لصحابة أفضل منهم والأفضل من الأفضل أفضل ولما قال سابقا والاسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما (قوله فالتوقف جهة) لأن قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يلزم إلا بخيار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والأخبار متعارضة مما أكرهه الفضائل فلما لم يتبع الاحوال وقد تواتر حق على رضي الله تعالى عنه ما يدل على جموع متناقبة وفور فضائله وأصفاهه بالكالالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) يضم اتاء على صيغة المجهول والمشهور أن أبابكر رضي الله تعالى عنه

على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء اللروف وجه معروف. وتوقف على كان سنة أشهر وقوله ولاحتج عليهم الخ الا يرى أنه احتج أبو بكر على الاضار بقوله عليه الصلاة والسلام: الاثمنة من قر يش. وتقاعد الاضار عن دعوى الخلافة، ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه أيضا لمن فيها وان كان عمر أنه أرادوان كان البيعة لصحة لكمال صلاحه في الدين وعدم مساحته في أمر يعني يتابع الحق وإن كان مراوفاً نصر بعرضي الله تعالى عنه حين البيعة بذكره لتكون للباية بلا غرور وعن علم. وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه أنه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم لا إقامة أمر الخلافة شوري. في بصرة الادلة فقولهم ليه ينظروا فيقولوا الامامة أصلمهم بذلك. لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا يفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم هوسياً يعني للشارح ما يدل على أنه ذهب اليه

(قوله لم يكن عن نزاع في خلافة) أي نزاع لم يرد في النسخ من غير داعي الاجتهاد واعتقاد أن الحق بالخلافة غيره بدل عليه قوله بل عن خطافي الاجتهاد والقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من اصحابه عن طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برأيه عنهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة لأهل الدين وملازمة للحق واليقين. وقيل للشيء لم يكن عن نزاع في أنه الحق بالخلافة بل بشبهة (١٤٤)

غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة. وهذا ظاهر البطلان لانه لا ينبغي على أحد أن يزعم معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب أن ينقاد لأحكامه للقومة يطلب منه القصاص عن القتل (قوله ولمل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن النجاسة) يشبه عليه أنه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل النبي حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي إلا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق. وبعد

فيه بحث لأن حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون سدھاملك وإماره بل خلافة غير كاملة فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد

عليه الصحابة ولنا زعم على رضي الله عنه كما نزع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يصور في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أبس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأمل عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت جلي فقال بايعنا لمن كان فيها وإن كان عمر رضي الله عنه. وبالجملة وقع الاتفاق على خلافتهم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر خستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والأعياد فكان اجتماعهم استشهد وترك الأمر مهملًا فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتحقوا منه بقبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من الخلافات والممارات لم يكن عن نزاع في خلافة بل عن خطافي الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وإدعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم سدھاملك وإماره) لقوله عليه السلام «الخلافة تسدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عوضا» وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاته رسول الله ﷺ فمعاوية ومن بعده لا يكوون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء. وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولمل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن التباينة تكون ثلاثين سنة وجدها قد يكون وقد لا يكون. ثم الإجماع على أن نصب الامام واجب وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمي أو عقلي والمنه أن يجب على الخلق سماع لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الامة قد جعلوا أهم المهام بدعوة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا صمدت كل امام ولا أن كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله (وللسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم

خطاب حين وفاته عليه السلام قال لا بد لنا من الدين عن يقوم بفعلوا نعم لكن ننظر في هذا الأمر وكره والى سقفة بنى ساعدة أي أبا بكره (قوله بل عن خطافي الاجتهاد) فان معاوية وأخراجه بنوا عن طاعته مع اعترافهم بأنه أفضل أهل زمانه وأنه الحق بالامامة منه شبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه (قوله ولمل المراد الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب

بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقرع بينهما وضبط أمر المعاش والمعاد بضابطيهما زمان الخلافة (قوله ثم الإجماع على أن نصب الامام واجب) جعل للواقف الوجوب أيضا تخلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وإنما الخلاف في أنه يجب على الله. يعني ذهب إليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعندنا يدة. أقول وسما وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالناظر والكشي وأبي الحسين (قوله ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كإشراكه إلى الخ) حمل قوله وللسلمون لا بد لهم من الخ على مسئلة وجوب نصب الامام مسما

المعرفة



والاستدلال عليه بما حلله ان نصب الامام باعتزف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي والحق  
سما كالواجب الشرعي ويمكن حجه على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذا الواجب  
المنفي الى هلاك الجميع لما تناقض علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الأمور لصالح عامة الحق معاشا ومعاد لمع فونها بتغل نظام  
العالم وينفي الى ما ينفي. فبني قوله لا بد لهم لا بد لهم في قائمهم، وعلى (١٤٣) ما ذكره الشارح معناه لا بد للمخيب

عليهم في الدين ووقف الضرر  
الظنون واجب بقوله عليه  
الصلاة والسلام: ولا ضرر  
ولا ضرر في الدين، والصنف  
جمع صغير كالكرام جمع  
كريم. والصنف جمع صغيرة  
كالنساء جمع غنيمه. وقوله  
فان قيل الخ انما يتوجه على  
هذا الدليل دون الأولين.  
والرد بالبراسة العامة الرسالة  
العامة في الدنيا ليصح قوله  
اماما كان أو غيرهما من  
له الراسة في الدين والدنيا  
في نية الرسول لا يكون غير  
امام، وحيث نقوله فان انظام  
الأمر يحصل بذلك في غاية  
الصنف كآرى يرشد اليه  
قوله في الجواب يحصل بعض  
النظام في أمر الدنيا فأسأل  
ليس بشيء. وقوله فتص  
الامة كلهم وتكون ميتهم  
ميتة بطلانية برهان لازم  
باطل لما ان في الازمنة للشيعة  
بعد الخلفاء الراشدين أكبر  
الامة من التابعين ونسبهم الى  
غير ذلك من الأئمة المجتهدين  
الذين لا خفاء في جلال قدرهم  
في الدين. وقيل لان اجتماع  
الامة على الصلاة لا يجوز  
لقوله عليه الصلاة والسلام  
«لا يجتمع أمي على الصلاة»

وتجوز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر التلثة وللتلعة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعباد وقطع  
للتنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج المنار والصنائر الذين  
لأولياء لهم وقسمه التنازع) ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها أحد الأمة \* فان  
قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الراسة  
العامة \* قلنا انه يؤدي الى تنازعات ومخاضات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما  
يشاهد في زماننا هذا \* فان قيل فكيف بذي شوكة له الراسة العامة اماما كان أو غير  
امام فان انتظام الأمر يحصل بذلك كافي عهد الأتراك \* قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر  
الدنيا ولكن يتخلل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى \* فان قيل فلي ما ذكر من  
ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتصمى الامة  
كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية \* قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم قلنا بعد  
دور الخلافة ينقضي دور دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح لما لم يجده  
للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم، وأما  
بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم  
بالصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا تخفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما  
ناظرة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موارد الشر والفساد  
وانحلال نظام أهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد  
رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين  
العابدین ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه  
محمد التقي ثم ابنه علي الثاني ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اخفى  
خوفا من أعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول  
عمره وامتداد أيامه كمسئ والحضر علميا والسلام وغيرهما، وأنت خير بأن اختفاء الامام وعدمه  
سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب  
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق

المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلا ولا على الله  
تعالى أملا فليظان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين، وأيضا لو وجب  
على الله تعالى لا خلا الزمان عن الامام. والنية بكسر الليم بناء النوع كالجملة. ومعنى النسبة الى  
الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم. وقد يقال المراد هنا بالامام هو النبي عليه  
السلام قال الله تعالى لآبراهيم «أني جعلتك للناس اماما» وذلك بالنسبة (قوله فتصمى الامة  
كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة. وقد يجلب بأنه

وقد يجلب عن هذه الشبهة بأنه انما انهم المعصية لتركوا نصب الامام عن قدرته واختيار. ومحمله تخصيص الحديث بن ملة فز لمن لم يترك فيه  
نصب الامام لمعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الصلاة علم الاجتماع عن قدرة  
واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد الاجتماع على الصلاة الحكم بكونها حقا لا العمل بها كراها. وهذا الجواب يتدفع الاشكال بعد الخلفاء  
العباسية (قوله لا كازعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حشر رجوعوا للمهدي في الفضل على ائمة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه

ولا يخفى أن ذكر هذه السنة في هذا اللقمان الامر بالهدى الحقني والأولى بحلفه ايرادها في شرح قوله ولا تختص بي هاتم وأولاد علي وقوله بل غاية الأمر أن يوجب احتضام دعوى الامامة بحث لجواز أن يكون زماماً عروفاً من أزمنة آياته بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآياته اظهار الامامة (قوله ويكف) عطف على يكون في قوله ويخفى أن يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على يبنى. وفيه أن كونه مظهراً أيضاً واجب كما أوضحه بين الشارح وكافة يبنى أعظم من الواجب وان كانت أكثر استعمالاً في الأولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الأولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون مصوماً من الدليل) لا يخفى أن الأولى تفسير الصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان (١٤٤) تعقل الدعوى يتوقف عليها لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل

الأولى تحقيق مفهوم الصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم. ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله. وحاصل الدليل الاول أن الاجماع انصد على خلافة أبي بكر مع أن أهل الاجماع لم يقطعوا بصحته أيام امامته كيف والصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقائه قدرته واختياره ولا طريق لعرفه هذا الا بالوحي اذ لا يعلم الذنب الا الله تعالى. وهذا يدفع ما أورد عليه أن الشرط عصمته لا العلم بصحته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم. وحاصل الدليل الثاني أن عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى أن هذا من السالك الضعيفة على أنه ينتج عليه أنه لو تم هنا ثبت عصمة

آياته الذين كانوا اظهروا على الناس ولا يدعون الامامة وأيضاً عدم الفساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشدوا فتياهم له أسهل (ويكون من قرئش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بي هاتم) وأولاد علي رضي الله عنه يبنى يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام «والأئمة من قرئش» وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار ولم ينكره أحد فصار جماع عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علواً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بي هاتم وان كانوا من قرئش فان قرشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاتم هو أبو عبد الله جرد رسول الله ﷺ فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاتم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان وعالموه والعباسية من بني هاتم لان العباس وأباطال بن عبد المطلب وأبو بكر قرشي لان ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لان ابن الخطاب بن نفيل بن عبد المطلب بن عبد المطلب بن عبد الله بن قريظ بن زراح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لان ابن عفان بن أبي العاص بن أمية ابن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط في) الامام (أن يكون مصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بصحته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيمكن عدم دليل الاشتراط. احتج المخالف بقوله تعالى «لا ينال عهدي الظالمين» وغير للصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة. والجواب للنوع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطاً للعهد لا مع عدم التوبة والاصلاح فغير المصوم لا يترتب أن يكون ظالماً. وحقيقة الصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقائه قدرته واختياره. وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يجعله على فعل الخير ويزجره عن الشرع مع بقاء الاختيار تحقيقاً انما ياتم للصية لو تركوه عن قدرة واختيار لاعتجز واضطرار فلا اشكال أصلاً (قوله مع عدم القطع بصحة) يرد عليه أن الشرط هو الصمة لا العلم بالصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المصوم لا يترتب أن يكون ظالماً) \* ان قلت حقيقة الصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العلم بوجوده فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً \* قلت معنى قوله حقيقة الصمة كذا أن ما لها وغايتها ذلك. وأما تحريفها فهي ملكة اجتناب

للمعاصي الصجائب ما قيل به فان قلت حقيقة الصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العلم بوجوده فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً اذ يقال له أن غير المصوم اذا أصطح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصراً لدفع ما توهمت وورد على أن تحريف الصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعى في التفسيرات. والراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التحسن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها. وما قيل ان الظاهر هو التمسك على التغير فيكون أخص من الصية يدفعه وصف الله بالظالم لنفسه وتفسير الظالم بوضع الشيء غير محله. وما قيل للراد بالهدى التوبة تعدول عن الظاهر فلا بد من الاستدلال بالظواهر

(قوله) انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه) له أراد الامتناع العادي مع التحكم من الذنب فمكن فساد المراد بالمتكلمة قيل سمي بها اذ به يتمتع الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله) ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كازعت الشيتوان والشمس بعض أهل السنة حتى الاشرى على ما في الكفاية. وأما ما أورده (١٤٥) على جمل الامامة شوري كله

الاول بمحله أن يذكره سابقا حيث ذكر حديث جمل الامامة شوري وقد عرفت له معنى لا يتبعه عليه السؤال فذكر (قوله أي مساهرا) لا يبعثان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه غوى القلب بحيث يمكنه راية العسكر واقامة للقاتل مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله) ولا ينزل الامام بالحق قيل لا يقال بل ينزل قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان التيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمان بقائه لا نانا نقول الوصول بالمعنى للصدري أمر آتى لا بقائه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول التل حقيقة هو الاول على أن صيغ الافضل لحدوث. هذا ومنه على النقلة عن أن مجرد التل ليس غلما بل التل مع عدم الاصلاح بالتوبة. وأورد على قوله لان العصمة ليست

للاقتلاء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحتوي بها يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان القلب متمتعا لما منع تكليفه بترك الذنب ولما كان متابعا عليه (ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوى في التفضيلة بل المفضول الأفل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شوري بين سمع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض \* فان قيل كيف يصح جعل الامامة شوري بين السمع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد \* قلنا عبر الحاضر هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الاخر اذ لا يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة أو ما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مساهرا ذكرنا عقلا بالنا اذا جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة اللولى مستحقر في عين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والعالي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور (سائبا) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعوته بأسه وشوكته (قادر) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظالم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الأمور غل بالعرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالحق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء جد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينفادون لهم وقيمون الجمع والاعباد باذنتهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى. وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالحق والفسق والجور وكذا كل قاض وأمير. وأصل السئلة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره. وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى

للمعاصي مع التحكم منها وقد عبر عن تلك الملكة باللفظ لمصوبها بحض لطف الله تعالى وفصل منه ولا يخفى أن من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم للطلق أخص من العصبة لانه التمس على التبر وقد يجب أيضا بجواز أن يراد بالمعنى في الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله) لا تزيل المنعة) أي التكليف سمي بها اذ به يتمتع الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله) فلنا غير الجائر هو نصب (الح) وقد يجب أيضا بأن معنى جعل الامامة شوري أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعين وحيت لا اشكال أصلا (قوله) ولا ينزل الامام بالحق) \* لا يقال بل ينزل قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان التيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمان بقائه \* لانا نقول الوصول بالمعنى للصدري أمر آتى لا بقائه وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على أن صيغ الافضل لحدوث فليتأمل (قوله) ولأن العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه أنه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب

بشرط ابتداء نعمان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تفرق باذ المطالبين أن لا بشرط عدم الفسق وان أريد بعدم الفسق فعدم اشتراطها ابتداء معنوع اذ لا تشرط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا فوقه وأمره هنا ومنه على صرف تعريف العصمة عن ظاهر موصله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن المعاصي اليه خفيف

يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة وللطور في كتب الشافعية أن القاضي ينزل بالفسق بخلاف الإمام والفرق أن في انزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لئلا من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق . وقال بعض للشافعية إذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل ينزل بالفسق لأن القلده اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه بدونها . وفي فتاوى قاضي خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيها ارتشى وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ( ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ) لقوله عليه السلام « صلوا خلف كل بر وفاجر » لأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبتدع من غير تكبر . وما نقل عن بعض السلف من النع عن الصلاة خلف الفاسق والبتدع فمحمول على الكراهة إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والبتدع وهذا لا يؤيد القس أو البدعة إلى حد الكفر وأما إذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لاجتماع الإيمان بمعنى التصديق والقرار والأعمال جميعا ( ويصل على كل بر وفاجر ) إذ مات على الإيمان لا لاجتماع ولقوله عليه السلام « لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة » \* فان قيل أمثال هذه المسائل أغاها من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام وإن أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك \* قلنا أنه لا فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والحاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي تميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو اللاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالفائدة ( ويكشف عن ذكر الصحابة لا بخير ) لما روى في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام « لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه » ولقوله عليه السلام « أكرموا أصحابي فإنهم خياركم » الحديث ولقوله عليه السلام « الله اصدق أصحابي لانتخذهم غرضا من جدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه » ثم في مناقب كل من أتى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمخارج باتفاقه عامل وتأويلات فسيهم والطنن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية

( قوله قلنا أنه لا فرغ من مقاصد علم الكلام ) جعل الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسحة . قال صاحب اللواقب ومباحث الإمامة عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا حقيقة الأمر تقتضي أن يجمع إيراد مباحث الإمامة مع إيراد هذه للمباحث في الحاجة إلى الاعتذار المذكور

فلا تقرب إذ للطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الإمامة لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ( قوله قلنا أنه لا فرغ من مقاصد علم الكلام الخ ) اعلم أن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه لكن لا شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تصببات باردة تسكاد تقضى إلى رفض كثير من قواعد الاسلام وتقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في ترميزه عونا للقاصرين وصونا لادمة اليردين عن مطاعن البتدع ( قوله ولا نصفه ) هو مكيا لخصوص قاضيه لاحتهم وقديحي . بمعنى النصف فالضمير لـ ( قوله فبحبي أحبهم ) أي فأحبهم بحبي بمعنى أن المحبة المتعلقة

فكفر كقذف عائش رضي الله عنها والا فبدعه وقضى. وبالجملة ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء  
 الصالحين جواز اللعن على ملوثة أو أعوانه لأن غاية أمرهم البني والخروج عن طاعة الأمام الحق وهو  
 لا يوجب اللعن. وأما اختلافوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينفى اللعن عليه  
 ولا على الحجاج لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المسلمين ومن كان من أهل القبلة. وناقل من لعن  
 النبي عليه السلام بعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبضمهم أطلق  
 اللعن عليهم لأنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه. واتفقوا على جواز اللعن على من قتل أو  
 أمر به أو أجاز له أو رضى به. والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي  
 عليه السلام بما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه  
 وأصنام وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة للبشرة الذين يشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال  
 النبي عليه السلام «أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطليحة في الجنة  
 والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زبدي في الجنة  
 وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة» وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث  
 الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر  
 الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرى على جملة أكثر ما يرجى لتبرهم من المؤمنين ولا تشهد بالجنة والنار  
 لأحد بينه بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (وروى السبع على الحنفين  
 في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخير المشهور. وسئل علي بن  
 أبي طالب رضي الله عنه عن السبع على الحنفين فقال: جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة  
 أيام ولياليهن للسافرين ويوما وليلة للقيم. وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص  
 للسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللقيم يوما وليلة فإذا ظهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. وقال الحسن  
 البصري رحمه الله: أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله عنهم يرون السبع على الحنفين. ولهذا  
 قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت بالسبع حتى جاء في فيه دليل مثل ضوء النهار. وقال الكرخي: أتى أخاف  
 الكفر على من لا يرى السبع على الحنفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر. وبالجملة من  
 لا يرى السبع على الحنفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل  
 السنة والجماعة فقال: إن تحب الشيخين ولا تظن في الخنثيين وتمسح على الحنفين (ولا تحرم نبيذ  
 التمر) وهؤلاء يبنون زيب في الماء فيجعل فيناه من الخرف فيحدث فيه لرع كما لفتق  
 فكانه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أواني الخمر ثم نسخ ضم تحريمه من  
 قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض. وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرا فإن القول  
 بحرمة قليله وكثيره مذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء)  
 لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الحافة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون  
 بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بهذا التصاف بكالات الأولياء. فناقل عن بعض العسكريين

بهم عين المحبة المتعلقة بوجهكذا قوله فيبغض بعضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ)  
 هذا إنما يتم في خصوصيات الأشخاص. وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كأكمل الربا  
 وشارب الخمر والقروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه للناظر (قوله  
 ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن ينكره في صباحت الثبوت لاشته من مقلد الفتن

(قوله فلما أنه يعلم من أحوال  
 الناس الخ) لا يقال هذا إنما  
 يتم في الأشخاص وأما في  
 الأنواع كأكمل الربا  
 وشارب الخمر والقروج  
 على السروج فلا لأنه يعلم  
 من ترتب اللعن على الوصف  
 أنه للناظر. وفي قوله فنحن  
 لا نتوقف في شأنه منافاة  
 لما قاله النزالي في الأحياء  
 لعنة الأشخاص خطر  
 فلنجتنبه ولا خطر في  
 السكوت عن لعنة الجليس  
 فضلا عن غيره

من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال. ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل البعد) مادام عاقلا بالغنا (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنبوة) لمعم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المهتدين على ذلك. وذهب بعض المباحين إلى أن البعد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيعان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنبوة ولا يدخله الله تعالى إلى النار بارتكاب الكبائر. وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته التكفير وهذا كفر وضلال فإن كل الناس في المحبة والإيعان هم الأنبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أم وأكل. وأما قوله عليه السلام «إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب» فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنه أدليل قطعي كإي الآيات التي يشعر ظواهرها بالمحبة والجسمية ونحو ذلك \* لا يقال ليست هذه من النص بل من التشابه \* لا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو للعارف (فالمدلول عنها) أي عن الظواهر (إلى معان يدعيها أهل الباطن) وهم للملاحدة وسماوا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا الله وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فباعلم بحسبه بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السالكين يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيعان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كعشر الأجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المحصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها محصية بدليل قطعي وقد علم ذلك في سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب. وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا فإن كان حرمة لهينة وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لهينة أو ثبت بدليل ثلثي. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لهينة ولهينة فقال من استحل حرما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريره كمنكاح حذوي الحرام أو قرب الحر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر. وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر. أما قول الحرام هذا حلال لتروج السلة أو يحكم الجبل لا يكفر. ولو تبنى أن لا يكون المحرما أولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما أذاعني أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه كفر لأن حرمة

(قوله) فمعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وقفه للثبوت الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله) لا يقال ليست هذه من النص (أعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل النسخ فحكم والا فلا لم يحتمل التأويل ففسر والا فلا سيق لأجل ذلك المراد ففسر والا فلا ظاهر وإذا خفي المراد فإن خفي لمرض فحفي وإن خفي لنفسه وأدرك عقلا فشكل أو نقلا فمجهول أو لم يدرك أصلا فتشابه (قوله) إذا ثبت كونها محصية بدليل قطعي) ولم يكن للسحل مؤولا في غير

هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة. ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه. وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيف أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر. وفي التواتر عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله القواطع بامرأته لا يكفر على الأصح. ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته يكفر وكذا لو نكح أن لا يكون نكح من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضائي نكح بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا. وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا إذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متمدا يكفرون وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا اعتقادا إلى غير ذلك من الفروع (والبأس من الله تعالى كافر) لأنه لا يباين من روح الله إلا القوم الكافرون (والأمن من الله تعالى كافر) إذا لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون \* فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار يأمن من الله تعالى وبأن الطبع يكون في الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطعيا كان أو عاصيا لانهما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة \* قلنا هذا ليس بيبأس ولا أمن لانه على تقدير الصيان لا يباين أن يوفقه الله تعالى لقوة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يغله الله فيكتسب العاصي وهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا لباين من رحمة الله تعالى واعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لا نالنا من اعتقاد استحقاته النار يستلزم اليأس وأن اعتقاد عدم إيمانه للفسر بمجموع التصديق والافرار والأعمال بناء على أن انتفاء الأعمال يوجب الكفر. هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية وأوسب الشيخين وألنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن النيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام. والكاهن هو الذي يخبر عن الكواكب في مستقبل الزمان ويدهي معرفة الاسرار ومطالعة علم النيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور ففهم من كان يزعم أنه له رثيا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار. ومنهم من كان

(قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان النقي يكون في الحالات فلو نقي مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكمه تعالى كيف يكون جهلا بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) ضل هذا المذهب الاشعري وبعض متابعيه والكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال

ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال. وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتعني خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الأشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار يأمن) أي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله آمين (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة أنه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من ضروريات الدين. ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فم يوافقهم وهم الذين كفروا للمتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم النيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بإلقاء الجن. (قوله أن له رثيا من الجن)

(قوله لا المنة القائلون بأن المدوم للمكن ثابت في الخارج) منهج جمهورهم أن الثابت في العلم بسائط المكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء بالدعاء والصدقة طين) غضب الرب وقال عليه السلام العالم والتعلم الخ) يرد منهج المعتزلة من أن القضاء لا يتبدل وأن لا يثبت (١٥٠) منهج أهل السنن أن الدعاء والصدقة ينفعان. ويمكن أن يقال يثبت نفع

الدعاء والصدقة بطريق  
الاولى (قوله ادعوا الله  
وأنتم موقنون) يسدج  
فيه الاجتناب عن المصا  
والتعبد بالمبادات لان  
الايقان في الاجابة لا يحصل  
ما لم يركب في الاجابة وقوع  
مانع من الاجابة عنك  
(قوله فقال الله تعالى انك  
من النظيرين) قيل فيه  
بحث لجواز أن يكون  
اخبارا عن كونه مسن  
لنظيرين في قضاء الله السابق  
دعاء أوليهم. وقيل يستجاب  
دعاء الكافرين في أمور  
الدنيا ولا يستجاب في  
أمور الآخرة وبه يحصل  
التوفيق بين الآية والحديث  
(قوله من أشرط الساعة)  
جمع شرط بالتحريك  
وهو العلامة. وأولها دابة  
الارض تخرج من جبل  
الصفا تصعد لها والناس  
سائران الى متى أومن  
الطائف أو بثلاث أمكنة  
ثلاث مرات معها عصا  
موسى وخاتم سليمان عليهما  
السلام تضرب للؤمن  
بالصاوططم وجه الكافر  
بالخاتم فيقتش فيه هنا  
كافرو بأجوج وأجوج  
من لاهمها يجعل الألفين

يدعي أنه يستدرك الأمور ففهم أعطيه والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن. وبالجملة  
العلم بالتنبؤ أمر تقرر به الله تعالى لا سبيل للعباد الا بإعلامه تعالى والهام بطريق المعجزة أو الكرامة  
أو ارشاد الى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية  
هالة القمر يكون للطرفة عيا علم السيب لا علامة كفر والله أعلم (والمدوم ليس بشيء) ان أريد  
بالشيء الثابت للتحقق على مذهب اليه المحققون من أن الشبهة ترادف الوجود والتبوت والعدم  
يرادف النفي. وهذا حكم ضروري لم ينزع فيه الا للمعتزلة القائلون بأن المدوم للمكن ثابت في الخارج.  
وان أريد أن المدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لنوى معنى على تفسير الشيء أنه الوجود أو اللصوم أو  
ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالرجع الى النقل وتبع موارد الاستعمال (وقد دعاء الأحياء فلا يموت  
ويعصمهم) أي تصدق الأحياء (عنهم) أي عن الأموات (تضع لهم) أي لا يموت خلافا للمعتزلة  
نسما بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والله مجزي عمله لا جعل غيره.  
ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصا في صلاة الجنائز وقد توارثه السلف  
فأولهم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى قال **عليه السلام** «ممن ميت يصل عليه أمة من المسلمين  
يلفون مائة مائة كلهم يشفعون له الاشفوا فيه» وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله ان أم سعد  
ماتت فأى الصدقة أفضل قال المساء خضر ثرا وقال هذه لأم سعد. وقال عليه السلام «الدعاء بالدعاء  
والصدقة نطفى» غضب الرب «ان العالم والتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع  
العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما» والاحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن  
تحصي (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى «ادعوني أستجب لكم» ولقوله  
عليه السلام «يستجاب لأحد ما يدع بأثم أو قطيعه رحم ما لم يستعجل» ولقوله عليه السلام «ان ربكم حي  
كرم يستجى من عبده اذا رفع يديه اليه أن يرد ما سأل» • واعلم أن الصدقة في ذلك صدق التوبة  
وخلص الطوبى وحضور القلب لقوله عليه السلام «ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا أن الله  
لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه» واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر  
فمنه الجهر لقوله تعالى «ومادعاء الكافرين الا في ضلال» ولأنه لا بدعاء له لانه لا يعرفه ولأنه وان  
أقر به فلما وصفه بالاليتي به فقد نقض اقراره. وما روي في الحديث من أن دعوة الظالم وان كان  
كافرا تستجاب لمحمول على كفران التهمة وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس «رب  
أنظرني الى يوم يعثرون» فقال الله تعالى «انك من النظيرين» وهذه اجابة واليه ذهب أبو القاسم  
الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد به نفي (وما أخبر به النبي عليه الصلاة  
والسلام من أشرط الساعة) أي علاماتها (من خر وج الدجال ودابة الارض وأجوج وأجوج  
وزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مفر بها فوحي) لانها أمور ممكنة أخبر بها  
قال في الصحاح يقال به رثي من الجن أي مس فالمن أن له تعلقا وقر با من الجن. ورثي على  
وزن فعيل. وتابعة بالنصب عطف على رثيا وهو اسم لقرينين من الجن (قوله فقال الله تعالى  
«انك من النظيرين» وهذا اجابة) وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من النظيرين

زائدتين من يجمع ويجمع. وقرأ رؤية أجوج وما جوج وأبومعاذ  
في  
بمعوج كل ذلك من القاموس. وفي تفسير البيضاوي هما قيتلان من وليا فث بن نوح وقيل بأجوج من الترك وما جوج من الجبل وما  
البيان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عن ريان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما المزمز كقافر فاعلم من منع صرفهما القابض والتعريف



(قوله والمجتهد) أي السند في العقليات والشرعيات الأصلية والقرعية قد غلطى<sup>١</sup> أي قد حجب حكمها بغير مطابق وقد مبسب أي قد حجب حكمها بمطابق ما قد راد بالاصابة والحر وج عن عهده لتكليف فعل الأول ليس دعوى الاضيق مسائل الأصول للخاصين مطلقاً الحكم في الأصول واحدين عند الكل وعلى الثاني يصوب الخلافان في القروع ومطابق في الأصول إذا لم يكن أحدهما مذكراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً في السائل الاجتهادية مآدى اليه رأى المجتهد) هكذا وقت عبارته في التاويج وهو لا سهل لأن أم التصلة لازمة لمزج بالاستسقام يليها أحد السنتين والآخر الهزمة والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً عاملي حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد. وعبارة التنقيح متقنة وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى. وعندهم لا بل الحكم مآدى اليه اجتهد المجتهد (١٥١) (قوله أما أن لا يكون من الله تعالى على دليل)

ويكون المشور عليه لاعتدال دليل بمنزلة من يشرع دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعاً والمجتهد مأمور بطلبه وظنيًا والمجتهد غير مكلف بأصابتها لموضها وخفاها وما ذكره مسن الذهب المختار لا يتأني فيه الخطأ ابتداءً فقط لأنه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقدته فقد أخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداءً وانتهاءً لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا للذهب في أن للخطأ ليس بآثم إنما الخلاف في أنه غلطى<sup>٢</sup> ابتداءً وانتهاءً لا يصح أصاً الخلاف في منهج من يقول بالخطأ وجعل قوله في هذا للذهب إشارة الى منهج من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيداً. وتخصيص

الصادق قال حذيفة بن أسيد الفخاري اطعم رسول الله ونحن نتذاكر فقال ما تذاكر ون قلنا نذكر الساعة قال انهم ان تقوم حتى ترا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والباءة وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى بن مريم وبأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم. والأحاديث الصحاح في هذه الأشرطة كثيرة جداً فقدرت على أحاديث وأثار في تفاصيلها وكيفياتها فتطلب من كتب التفسير والسبب والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والقرعية (قد غلطى<sup>٣</sup> ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمتزلة الى أن كل مجتهد في السائل الشرعية القرعية التي لا قطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً في السائل الاجتهادية مآدى اليه رأى المجتهد. وتحقيق هذا للقلم أن للسئلة الاجتهادية ما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهد المجتهد أو يصح كونها ما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة. والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدته المجتهد أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابتها لموضه وخفاهاه فلذلك كان للخطأ<sup>٤</sup> معنوراً بل ما جاوراً فلا خلاف على هذا للذهب في أن الخطأ ليس بآثم وإنما الخلاف في أنه غلطى<sup>٥</sup> ابتداءً وانتهاءً أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور وأنتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستحسماً لشرائطه وأركانها فاقى بما كلفه من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات إقامة الحجة القطعية التي ملو لها حق البتة. والدليل على أن المجتهد قد غلطى<sup>٦</sup> وجوه. الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضهير للحكومة أو الفتياء لو كان كل من الاجتهاد من صواباً لما كان لتخصيص

في قضاءه تعالى السابق دعا أول بدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الفخاري) أسيد بفتح الهزعة وكسر السين للهزعة. والفخاري بكسر الفين للهزعة (قوله خسف بالشرق) خسف بالكان ذهابه وغور الى قعر الأرض (قوله والضهير للحكومة أو الفتياء) هي بضم الفاء اسم كافتوى وبمعناه

عدم الخلاف. هذا للذهب لأن الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لأنه حكم بأن المجتهد مأمور بطلبه واختلاف في استحقاق للخطأ<sup>٧</sup> الخطاب وجوب بعض حكم القاضى بالخطأ (قوله الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضهير للحكومة أو الفتياء) بضم الفاء كالتفوي ومعناه ما فني به الفقيه وقد يتح. وفي قوله ولو كان كل من الاجتهاد من صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذرة كرجه أنه كان تفهم سليمان ببعض لطيفاتهم غير أسباب اجتهد له ارهاص النبوة فلذا خص نسبة تفهمه الى ذاته. وقد يجب بأن الراد بتفهمها تفهم أو فهموا أحققها. وفيه أنه بعيد عن ظاهر النظم. وأما قال والثاني الأحاديث والآثار الباطنة على زيد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صلت متواترة لتأني لأن ما لم يبلغ حد التواتر لا يصح الاستدلال على الأصول. ولأننا من الأدلة قليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجما. وهذا الدليل مبني على الثابت أن القياس مظهر لا مثبت والافسد الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أعم من الثابت في القياس. ويرى من الأدلة الظنية كمنه الشروط والصفة ونحو ذلك. والخلاف في اتحاد الحقي أو تعدد مجاري الجميع فلا جماع على اتحاد الحقي

الأفلا لم يقع فيه خلاف وبذمه أن القول بشعده الحكم في غير القياس وبوعده فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم. والرابع من الأدلة الاستدلال بالمقول وهو أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد منهو بهذا الغرض ما قبل من أمان أن لا يفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وإن أر بد بالنسبة الى الحكم المطلق فيرسل بل هو أول للسئلة نعم تبحة أن لا يقيد اليقين وغاية ما يفيد الظن. وقوله في شرح التنقيح فيه أن الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على أن المراد بقوله خواص البشر أفضل من (١٥٣) خواص الملاك الرسل والراد بالعوام مساوي الرسل من أتقاء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملاك أصلا

والدليل الأول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لا قائل بالفضل. وبعد انما يتم لو كان للأموار بالسجدة جميع للملائكة لا للملائكة السفلية لكن الظاهر الجمع للسئلة عما يكفى فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الأنبياء ولا جميع عوالم البشر. وأورد عليه أنه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الأنبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملاك واما أن يراد بالملائين غير رسل للملائكة فلا يفيد تفضيل الأنبياء على رسل الملائكة. وبذمه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فلان حاصله أن لا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا الملائين بل تفضل الجميع على

سلبان بالذكرة لانه لا كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه. الثاني الاحاديث والآثار المالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام: ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للصبي أجر ين وللمخيط أجر واحد. وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله والا فني ومن الشيطان. وقد اشترت تحفة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات. الثالث أن القياس مظهر لامتث فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحدا غير الرابع لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اضافة الفعل الواحد للمتأخرين من الخطر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه. وتتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل للملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل للملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة. وأما تفضيل رسل البشر على رسل للملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية «أرأيتك هذا الذي كرم على» «وأنا خير منه خلقته من نار وخلقته من طين» ومقتضى الحكمة الأمر للأذى بالسجود للأعلى دون العكس. الثاني أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» الآية أن القصد منه أن تفضل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم. الثالث قوله تعالى «ان الله اصطفى آدم ونوحا

وروى أن غم قوم أقصدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالتم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفرقة وهوان يدفع الحرث الى أبواب النساء يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الأولى وتدفع النساء الى أهل الحرث ينتفعون بهائم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك. واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون مافهم سليمان عليه السلام أحق كإشهر به قوله غير هذا أرفق (قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بأن الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادات فلا تقرب، على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه بأنه ان أر بد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وإن أر بد بالنسبة الى الحكم المطلق فيرسل بل هو أول للسئلة (قوله فلو جوه الأول أن الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الأولان يقيدان تفضيل رسل البشر اذ

لا

جميع الملائين وتخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن الورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا يخفى في أن هذه للسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع أن الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض. والوجه الرابع أورد عليه أن للملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الأنبياء ممنوع الا أنه يلزم أن يخص الدليل بالأنبياء أقول ذلك للتم متجه في عامة للملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقاء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومهم على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة عما يتم به الدليل فافهم

(قوله وذبح المزة)

والفلاسفة وقض الأناصرة) وهو أبو عبد الله الحلي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم الذين خلفوا الظاهر ويستلزم أن لا يكون التعلم من معلم شخص الامتناع من شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقربين ليس لتعلمهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد وفي الولادة والقدرة على الافعال المعجبة برده وصف الملائكة بالمقربين فإنه يشعر بأن الترقى باعتبار تفرهم إلى الله تعالى إلا أن يقال الوصف لتعظيمهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال المعجبة \* تحمدك يا من وقتنا لاعلام هذه القوائد \* ونسألك أن تجعلنا خريجة للاحكام العقائد بموجبه كل حرف منها قائدا إلى الجنة بعد قائد \* ونصلي على نبيك إلى الابدين اذ اعلى كل زائد \* يا محمد كل حامد هو يا معبود كل قصد \* لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين فصير مائدا للشيخ سلطان الجاحد \* وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

آل ابراهيم وآل عمران على العالمين وللملائكة من جملة العالم. وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ففي معصوما بغيا عما ذلك ولا خفاء في أن هذه السلسلة غنية لكنني فيها بالأدلة الظنية. الرابع أن الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والمالية مع وجود المراتب واللوانع من الشهوة والغضب وسنوح الحيلولة الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل. وذهبت للمزلة والفلاسفة وبض الأناصرة إلى تفضيل الملائكة وعسكوا بوجوده : الاول أن للملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرأت عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال المعجبة عالة بالكوائن ماضيا وآتيا من غير غلظ. والجواب أن معنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الاسلامية \* الثاني أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى «علمه شديد القوى» وقوله تعالى «نزل به الروح الأمين» ولا شك أن العلم أفضل من التعلم. والجواب أن التعلم من الله للملائكة أهم للبلغون \* الثالث أنه قد اضطرر في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك إلا لتقديمهم في الشرف والرتبة. والجواب أن ذلك لتقديمهم في الوجود لأن وجودهم أعني فالاعان بهم أقوى بالتقديم أولى \* الرابع قوله تعالى «لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة للمقربون» فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام إذ القياس في مثله الترقى من الأدنى إلى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا يقال بالفعل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء. والجواب أن الصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي أن يكون ابنه له سبحانه لأنه مجرد لأب. وقال تعالى «ويرى الآكاه والارض ويعجب المولى» بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منق هذا المعنى وهم الملائكة الذين لأبهم ولأمهم ويقرون بأذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من اراء الآكاه والارض واجباه المولى فالترقى والمواضع في أمر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمالات فلا دلالة على أفضلية الملائكة واقدا علم بالصواب واليه المرجع والمآب

لا يقال بالفعل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله) وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل ارسلا فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى إذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الأخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنز الخلف قبل الوصول إلى شط الثمر (قوله) وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل (وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: أفضل الاعمال أحزها) فإن قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفت فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها \* قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام به يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط \* وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

حَاشِيَةُ الصَّبَانِ  
عَلَى  
شَرْحِ الْأَشْمُونِي  
عَلَى الْفَيْتِ بْنِ مَالِكٍ  
وَمَعَهُ  
شرح الشواهد للعيني

لما إحياء الكتب العربية عناية خاصة بالكتب القيمة التي يتوافر  
الطلاب على دراستها والعملاء على استذكارها .

ولما كان في مقدمة هذا النوع الممتاز من الكتب « شرح الأشموني  
بحاشية الصبان » فقد أولته من العناية ما هو جدير به ، فطبعته طبعا متقنا  
وشكلت شواهد .

ولم يفتأ أن تلحق به شرح الشواهد للعلامة العيني ، وقد حوى إلى  
تحقيقات الأشموني أبحاث الصبان وتلويحات العيني ، مما جعله على شكل لم  
يره القراء منذ أن عرفت الطباعة .

# الإبواب والمرحبات

فِيمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الشَّيْخَانِ

إِمَامَا المحدثين

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردويه البخاري  
وأبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري  
في صحيحيهما اللذين هما أصح الكتب المصنفة

وضه

محمد بن عبد الباقي

جمع فيه مؤلفه الأحاديث التي اتفق عليها إماما المحدثين : الإمام البخاري والإمام مسلم  
وقد أجمع المحدثون والحفاظ على أن أصح الأحاديث ما اتفق عليه الشَّيْخَانِ .

وقد سلك في تأليفه مسلكا جيدا جامعا للفوائد حائرا للرقائب حيث توخى في ترتيب  
كتابه ترتيب صحيح الإمام مسلم ؛ وأخذ أسماء كتبه وأبوابه مع أرقامها ؛ وأخذ من صحيح  
البخاري نص الحديث الذي وافقه مسلم عليه .

وقد قيد متن الحديث بالشكل الكامل ووضع عليه مؤلفه شرحا لطيفا يحمل ألفاظ الحديث  
ويبين ما فيه من الفوائد بعبارة سهلة خالية من التعقيد . وبالجملة فهذا الكتاب العظيم ينفي  
التقاري عن البحث في بطون الكتب المطولة ومراجعة الشروح الواسعة الكبيرة ويوفر على  
التقاري وقته . وهو مطبوع طبعا حسنا على ورق مقبل جيد . ويقع في ثلاثة أجزاء من  
القطع الكبير .

يطلب من

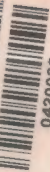
دار الصحوة الكويتية

ميسر البايي الجليلي وشركاه





Biblioteca Alexandrina



0420033